DER SYSTEMGEDANKE BEI KANT UND FICHTE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

VORGELEGT VON

EMIL KRAUS
AUS KONSTANZ.

MARBURG a. L.
1916.

Angenommen von der Philosophischen Fakultät
am 5. Oktober 1915.

Referent: Professor Dr. P. Natorp.

Die Arbeit erscheint in dieser Form als Ergänzungsheft Nr. 37 der Kantstudien.

Halle (Saale)
Buch- und Steindruckerei Dr. phil. Fritz Maennel
(früher: C. A. Kaemmerer & Co.)
1916.

„Die systematische Einheit ist dasjenige, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht." Kant.

„Mir aber bedeutet Kantische Philosophie nichts anderes, denn Philosophie als Wissenschaft. Wissenschaft ist Ideal des Systems, auf Grund stetiger methodischer Arbeit."

Cohen.

Wissenschaft ist System, Ideal des Systems; nicht zusammenhangslose Aufreihung mannigfaltiger Daten und Sätze, sondern Zusammenhang nach einem bestimmten Prinzip auf dem Boden einer bestimmten Voraussetzung (Hypothesis). Will demnach Philosophie Wissenschaft sein, so kann sie es nur sein als System. Aber sie will nicht nur eine Wissenschaft neben den vielen besonderen Wissenschaften sein — nie war sie das und nie wollte sie das sein —, sondern sie will sein die Wissenschaft im eminenten Sinne des Wortes, die Erkenntnis überhaupt, Einheit und Wahrheit. Für sie daher ist der systematische Gedankenbau von entscheidender Bedeutung. Die Idee des Systems liegt der philosophischen Fragestellung als solcher zu Grunde, in der Durchführung des Systems kommt die Philosophie selbst erst zu ihrem Begriff. — Vor etwa 40 Jahren, als die Philosophie in den Niederungen eines seichten Materialismus und Empirismus zu verflachen und unterzugehen drohte, erhoben einsichtige Philosophen in Deutschland den energischen Ruf „Zurück zu Kant". Seitdem war eine Reihe der tüchtigsten Köpfe unermüdlich tätig, uns in die Tiefen des Lebenswerkes unseres größten Denkers hinabzuführen; nur in dieser Selbstbesinnung an Kant erhofften sie Gesundung und neues Leben für unsere Philosophie. Und besonders eine Erkenntnis trat als Frucht aller dieser Arbeiten immer mehr in den Vordergrund: Kant ist der erste, der die Philosophie in methodischem Sinne auf das System hin dirigiert hat. Er selbst hat dieses System nicht durchgeführt; aber die Richtung hat er gewiesen, die methodischen Prinzipien an die Hand ge-

geben. An der konsequenten Ausführung versuchten sich die grossen idealistischen Systeme seiner Nachfolger. Damit wird für die wissenschaftliche Philosophie unserer Tage, die längst nicht mehr bei Kant selbst stehen geblieben, sondern in der Richtung zu Fichte und Hegel weiter geschritten ist, die Stellungnahme zum Kantischen Systemgedanken und seiner Entwicklung in der Spekulation des nachkantiscken Idealismus zu einer prinzipiellen Gewissensfrage. Für die Klärung dieser außerordentlich schwierigen Frage einen bescheidenen Beitrag zu leisten, ist der Zweck dieser Arbeit. Sie stellt sich die Aufgabe, zunächst die wichtigsten systematischen Grundfragen der Kantischen Philosophie herauszuarbeiten; zu zeigen, wie weit systematische Arbeit bei Kant selbst vorliegt und in welcher Richtung die Kantischen Ansätze durchzuführen sind. Sodann soll die innere Systematik der Fichteschen Philosophie in großen Zügen gezeichnet werden, besonders die systemlogischen Gedanken der „Wissenschaftslehre“, und geprüft werden, in wie weit Fichtes Position der kritischen Besinnung der transzendentalen Methode standzuhalten vermag.

I. Teil.
Der Systemgedanke bei Kant.

1. Kapitel.
Die transzendentale Methode.

1.

Philosophie will Wissenschaft sein. Jede Wissenschaft hat ihren bestimmten Gegenstand, den sie mit ihren bestimmten eigentümlichen Methoden konstituiert, erzeugt. Welches ist das Objekt der Philosophie, welches ihre eigentümliche Methode? Es ist dies die Existenzfrage der Philosophie, die Frage nach ihrer Berechtigung und Eigenart im großen System der Wissenschaften überhaupt. Und gerade in der Gegenwart drängt sich diese Frage mehr denn je auf. In ihren Anfängen in der griechischen Antike war die Philosophie die eine Universalwissenschaft, aus der erst langsam die Einzelwissenschaften hervorgewachsen sind. Heute aber haben die Einzelwissenschaften in ihrer mannigfaltigen Differenzierung das ganze Gebiet des Seins unter sich aufgeteilt; da scheint kein Platz mehr für Philosophie zu sein. Die gesamte Natur wird bearbeitet von der Naturwissenschaft mit ihren unzähligen Einzeldisziplinen: der mathematischen Physik, Mechanik, Dynamik, Chemie, Biologie usw. Die sittliche Kultur ist aufgeteilt an die Geisteswissenschaften: Nationalökonomie, Rechtswissenschaft, Geschichte u. s. f. Die Kunst mit allen ihren Ausdrucksformen ist heute Gegenstand intensivster Arbeit der Kunstwissenschaften. Wo soll hier noch die Philosophie eine Stelle finden? Aber gerade in diesem Zweifel orientieren wir uns an Kant: Er hat die Philosophie als Wissenschaft begründet, ihr ihren eigenen Gegenstand in ihrer eigentümlichen Methode gegeben. Wir meinen die transzendentale Methode. Ihren Sinn und ihre systematische Bedeutung gilt es jetzt in erster Linie zu erfassen.

Aber die Entdeckung dieser Methode hat sich vollzogen an dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft, dieser eigensten

Errungenschaft des modernen Geistes. Kant selbst hat in geistesgewaltiger Klarheit in der Vorrede zur 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ seine methodische Grunderkenntnis in diesem großen historischen Zusammenhang eingestellt. Hier war ihm das Ideal einer sicheren Wissenschaft vorgezeichnet; die Philosophie diesen „königlichen Weg der Wissenschaft“ zu führen, war Grund und Ziel seiner eigenen Spekulation. Wir wollen daher die wichtigsten methodischen Grundgedanken, welche die exakte Wissenschaft als solche begründet haben, kurz zu erfassen versuchen.[1])

Wir datieren die neue Zeit wissenschaftlichen Denkens und Forschens nach der großen Entdeckung des heliozentrischen Weltsystems durch Kopernikus. In der Tat, damit beginnt die große Epoche der Wissenschaftskultur, das Zeitalter des wissenschaftlichen Rationalismus. Das in seinem Todesjahr 1543 erschienene Werk des Kopernikus „De revolutionibus orbium coelestium“ bedeutet die Geburtsstunde der Autonomie der wissenschaftlichen Vernunft. Nicht der Augenschein, die Sinnlichkeit mit ihren Empfindungs- und Wahrnehmungstatsachen ist entscheidend, sondern die Erklärung aus dem wissenschaftlichen Denkzusammenhang. Ich sehe zwar nicht, daß die Sonne feststeht und die Erde sich um dieselbe dreht — meine Wahrnehmung zeigt mir ja das gerade Gegenteil — aber die naturwissenschaftliche Erklärung der Planetenbahnen fordert diese Hypothese. Und über diesem weltumgestaltenden Werke des Kopernikus stand das Platonische „*Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*“. Die Gewißheit der geometrischen Erkenntnis wurde zum Ideal des Wissens überhaupt; der wissenschaftliche Idealismus der Platonischen Ideenlehre wurde der jungen Wissenschaft zum Begleiter auf ihren weiten Lebensweg mitgegeben.

Nun galt es, im Einzelnen die neuen Methoden zu erzeugen, zu entwickeln und zu bewähren. Das war insbesondere die Leistung Keplers und Galileis. Langsam vollzieht Kepler den Übergang von dem naturphilosophischen Mystizismus der Renaissance zur mathematisch-mechanischen Naturauffassung. Die rein quantitative Erkenntnis der Geometrie wird zum ersten methodischen Grundmittel der Naturerkenntnis. „Nichts als Größen und durch Größen vermag der Mensch vollkommen zu erkennen.“ Der rein mathematische Funktionsbegriff wird zum Gesetzesbegriff der reinen Naturwissen-

[1]) Vgl. dazu bes. Ernst Cassirer, „Erkenntnisproblem“ Bd. I.

schaft. Die Hypothese wird in ihrer ganzen prinzipiellen Bedeutung im Dienste der Forschung erkannt und gewürdigt. Den eigentlichen Höhepunkt aber in der methodischen Grundlegung dieser neuen Wissenschaft haben wir in Galilei zu erkennen. Indem er die Mechanik begründet, legt er die methodischen Grundbegriffe des Weltbildes der mathematischen Naturwissenschaft fest. Die Notwendigkeit des einen großen Naturzusammenhanges ist zu begründen in letzten allgemeinen Gesetzesrelationen, in dem einen einzigen raum-zeitlichen Kausalzusammenhang. Die apodiktische Gewißheit der mathematischen Erkenntnis ist für Galilei dem göttlichen Wissen gleich. Zugleich aber fordert er strengste Beziehung auf die Erfahrung im Experiment, in dem Deduktion und Induktion zu einer einzigen wissenschaftlichen Methode sich verbinden, gleichsam nur zwei Stadien eines und desselben Verfahrens darstellen.

Von hier aus nun nimmt die ganze weitere Entwicklung der Einzelprobleme und Methoden der Naturwissenschaft ihren Ausgang. Alle die folgenden großen Errungenschaften der Arithmetik und Geometrie, besonders auch die entscheidende Entdeckung der Infinitesimalrechnung, knüpfen an Galilei an, stehen auf seinem Boden. Ihre systematische Zusammenfassung findet diese ganze Entwicklung in Newtons Grundwerk, „Naturalis philosophiae principia mathematica." Hier war das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft in relativem Abschluß der Grundbegriffe gleichsam als ewige Urkunde für die Folgezeit niedergelegt.

2.

Es ist klar, daß diese ganze mächtige Entwicklung der exakten Wissenschaften eine radikale Umwälzung und Neubegründung der Philosophie zur Folge haben mußte. Die neue Gewißheit der Erkenntnis, die hier waltete, die neuen Begriffe und Methoden galt es philosophisch zu begreifen. Diese Aufgabe sprengte den Rahmen der alten aristotelisch-scholastischen Philosophie und führte zu der philosophischen Entwicklung, deren Höhepunkt wir im transzendentalen Idealismus Kants erblicken.

Zum erstenmal kam der neue Gedanke in entscheidender Weise bei Descartes zum Ausdruck. Mit methodischer Schärfe und Klarheit stellt er in seinen „Regulae ad directionem ingenii" das neue Erkenntnisideal der Philosophie auf. Die Gewißheit der

Geometrie wird zum Vorbild des philosophischen Wissens, die mathematische Methode der Analysis zum Vorbild der philosophischen Methode. Descartes sucht eine zentrale Einheit der gesamten unendlichen Erkenntnis, die aber nur in der ratio selbst zu finden ist: damit wird er zum Begründer des philosophischen Rationalismus. Der Gegenstand der Erkenntnis ist aus ursprünglicher Einheit der Methode zu erzeugen; in der notwendig vorauszusetzenden Grundgesetzlichkeit des Denkens liegt der Einheitspunkt alles Wissens. Aber, so gewaltig groß und fruchtbringend auch die Konzeption dieses Grundgedankens war, Descartes selbst hat ihn nicht konsequent durchgeführt. Ja, so weit irrte er vom rechten Wege ab, daß er noch andere Instanzen außer dem Intellekt selbst zur Wahrheitsbegründung annehmen zu müssen glaubte. Auch schränkte er seine Fragestellung auf ein viel zu enges Gebiet ein — auf Mathematik und Mechanik —, als dass bei ihm schon der neue Grundgedanke sich hätte nach allen Seiten voll entfalten können.

Einen ungeheuren Fortschritt bedeutet ihm gegenüber Leibniz. Dieser verfolgte mit entschiedener Konsequenz den rationalistischen Zentralgedanken der Philosophie als Einheit alles Wissens, aller wissenschaftlichen Prinzipien und Methoden. Von Jugend auf beschäftigt ihn, der im gesamten Wissen seiner Zeit heimisch war wie kein anderer, das gewaltige Problem der Scientia generalis. Dieser große systematische Einheitsgedanke leitet und charakterisiert Leibniz' ganzes philosophisches Denken. Aus ihm heraus erwächst die tiefe Begründung des Kontinuitätsprinzips und, als dessen bedeutendste Frucht, die Entdeckung der Infinitesimalrechnung. Leibniz bleibt nicht bei der Mathematik und Mechanik stehen — diese sind natürlich auch ihm die notwendigen und unentbehrlichen Grundlagen aller Naturerkenntnis —; er führt die Begründung der Naturwissenschaft durch zur Dynamik und Biologie. Alle diese Wissenschaften schließen sich ihm zu dem einen großen System der theoretischen Erkenntnis zusammen. Wie nahe Leibniz in seinen reifsten Konzeptionen dem Idealismus kommt, kann man daraus ersehen, daß Cohen jüngst von ihm sagen konnte: „Leibniz beruft sich vornehmlich auf die Vernunft; aber auch er hat den Rationalismus zum Idealismus in seinem System der prästabilierten Harmonie durchdrungen. Von der Mathematik aus hat er Mechanik und Physik und endlich auch das Gebiet der Organismen in der Einheit seiner Monade, in der Grundeinheit seiner Substanz ver-

einigt. Seine Monadologie ist eine Rechenschaftablegung des Seins durch das Denken, eine Begründung der Substanz in der Idee der Grundlegung oder Prästabilierung.“ [1])

3.

Den letzten, entscheidenden Schritt in dieser ganzen Entwicklung vollzog erst Kant: den Schritt vom Rationalismus zum Idealismus. Nicht nur galt es, das Apriori des Rationalismus von der ganzen psychologischen und metaphysischen Zweideutigkeit, die geschichtlich auf ihm lastete, zu reinigen, sondern es selbst erst in seiner strengen Bezogenheit auf die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis zu begründen; zugleich aber auch, nicht nur im Gebiete des theoretischen Seins stehen zu bleiben, sondern das Apriori auch fruchtbar zu machen für die Gebiete des ethischen und ästhetischen Seins. Dies besagt der Terminus „Transzendental“, in dem neuen Sinne, den Kant ihm gegeben hat. Gleich in der Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft“ steht der klassische Satz: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ [2]) In gedrängter Kürze haben wir hier den ganzen Inhalt der transzendentalen Methode; sie bedeutet die Lösung der Frage nach dem Gegenstand und der Methode der Philosophie. Ihr Gegenstand ist die apriorische wissenschaftliche Erkenntnis, wo auch immer sie sich finden mag. Nicht nach den Gegenständen selbst, ihrem Wesen und ihrer Möglichkeit fragt die Philosophie, sondern nach der Erkenntnisart von Gegenständen, wie sie im Faktum der Wissenschaft vorliegt. Das also ist das Wichtige und Entscheidende: Die prinzipielle Beziehung auf die wissenschaftliche Erkenntnis. So hebt Kant an einer andern Stelle hervor, „daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental heißen müsse.“ [3]) Nicht mehr nur die logische Bedeutung des Apriori ist entscheidend, sondern seine transzendentale Leistung und Funktion in System der Erkenntnis. Aber zugleich liegt in der transzendentalen Me-

[1]) Cohen, „Über das Eigentümliche des deutschen Geistes“, pag. 19.
[2]) Kr. d. r. V. 1787 pag. 25.
[3]) Ibid. pag. 80.

thode mit und in dieser strengen Beziehung auf die apriorische Gesetzlichkeit der Wissenschaft die Frage nach der Möglichkeit derselben. Diese Möglichkeitsfrage ist die eigentliche Frage der Philosophie; es ist die quaestio iuris der transzendentalen Methode. Diese wird prägnant in der Forderung der Deduktion. „Ich nenne die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben.“ [1]) Und eine andere Stelle: „Ich verstehe unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann.“ [2]) Die Deduktion hat also das Apriori als ein solches der wissenschaftlichen Erkenntnis zu begründen und zu rechtfertigen, m. a. W. die transzendentallogische Grundlegung der Wissenschaft zu leisten. Darum wird sie zu einem Zentralbegriff des kritischen Systems.

Wir haben nun die Aufgabe, zunächst die eminent systematische Bedeutung der transzendentalen Methode im allgemeinen etwas näher zu erörtern. In ihr vereinigen sich also zwei Momente: einmal die Feststellung derjenigen apriorischen Elemente, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis als solcher liegen, ihre Gewißheit und Gültigkeit erzeugen; sodann aber ist es die eigentliche Aufgabe der Transzendentalphilosophie, zu fragen nach der Möglichkeit solcher apriorischer Erkenntnis. Es kommt alles darauf an, uns den echten kritischen Sinn dieser „Möglichkeit“ klar zu machen; in dem Mißverständnis dieses transzendentalen Kerngedankens liegt der Grund aller falschen Kantinterpretation. Wir wissen: Die Transzendentalphilosophie bezieht sich nicht auf Gegenstände, sondern auf unsere Erkenntnisart der Gegenstände, nicht auf das Sein, sondern auf unsere Seinserkenntnis. Ihre quaestio iuris bedeutet also nicht Fragen metaphysischer oder psychologischer Art, wie z. B.: wie ist die Welt möglich, wie ist die Natur möglich? oder: wie ist Bewußtsein, Empfindung, Vorstellung möglich? Alle diese Fragen haben vor dem Forum der kritischen Philosophie überhaupt keinen Sinn. Auch ist nicht etwa die Frage nach der biologischen oder psychologischen Beschaffenheit des menschlichen Erkennens, Bewußtseins.

Die transzendentale Frage ist einzig und allein die:

---

[1]) Ibid. pag. 117.
[2]) Ibid. pag. 40.

„Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ d. h. wie ist Wissenschaft möglich, auf welchen logischen Bedingungen beruht die Wahrheitsgeltung des wissenschaftlichen Urteils? Es handelt sich also um die Herausarbeitung des Systems der apriorischen Vernunftgesetzlichkeiten, welche die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis als solcher bedingen und begründen. Das allein ist die kritische Forderung des transzendentalen Idealismus. Zugleich aber drängt damit die transzendentale Methode energisch auf das System der Erkenntnis hin. Es geht nicht an, sich in der philosophischen Begründung nur auf das theoretische Wissen, wie es in der Naturwissenschaft vorliegt, zu beschränken; oder gar etwa nur auf Mathematik und Mechanik, als ob das ganze Gebiet der biologischen Wissenschaften nicht auch einen besonderen Erkenntniswert zu beanspruchen habe. Von dieser ganzen Sphäre theoretischer Erkenntnis ist das große Kulturgebiet des sittlichen Wollens und Handelns zu unterscheiden und in einer eigenen Art apriorischer Grundgesetzlichkeit zu fundieren. Wir werden sehen, daß es eine der unvergänglichsten Großtaten Kants ist, die Ethik in und mit der Theoretik zugleich begründet zu haben. Das war ja der große Mangel in der Disposition aller vorkantischen Systeme des Rationalismus, daß nicht auch die Ethik prinzipiell aufgenommen wurde in das System der apriorischen Vernunftwahrheiten. Damit war eine fundamentale Forderung des philosophischen Wahrheitsstrebens umgangen, das ganze große und so ureigene Kulturgebiet der Geschichte nicht der philosophischen Rechtfertigung teilhaft geworden. — Und gar erst die Kunst? Hat nicht auch dieses Kleinod aller menschlichen Kultur seine eigene Gesetzlichkeit, liegt nicht auch in ihr eine eigene „vérité de raison“? Gerade hier feiert die Systemkraft der transzendentalen Methode ihre höchsten Triumphe. Gerade Kant, der in Bezug auf persönliches Verhältnis zu Kunst und Kenntnis ihrer ewigen Schöpfungen weit hinter vielen seiner Nachfolger zurückstand, er wurde der große Begründer der Philosophie der Kunst. Auch auf das ästhetische Urteil richtet sich die Forderung einer transzendentalen Deduktion seiner eigenen Geltung. Die Aesthetik wird das dritte Glied im System des kritischen Idealismus. Damit vollzog Kant zugleich in genialer Größe die philosophische Rechtfertigung jener großen Kunstkultur, die damals im deutschen Geistesleben einsetzte und in Goethe, Schiller und Beethoven ihre un-

sterbliche Vollendung fand. — Wir werden im nächsten Kapitel im Einzelnen eingehen auf die Grundlegung der theoretischen, ethischen und ästhetischen Erkenntnis.

Aber noch tiefer reicht die Systembedeutung des transzendentalen Gedankens: er führt zugleich mit der Sonderung der einzelnen Erkenntnisgebiete auch zu ihrer Einheit. Die apriorischen Prinzipien sind ja nicht nur Prinzipien für die Grundlegung ihrer besonderen Geltungssphären, sondern es sind doch eben aprioriſche Prinzipien, d. h. Gesetzlichkeiten der einen Ratio, der einen Vernunft als solcher. Sie müssen daher als Funktionen des einen, Erkenntnis erzeugenden Logos zugleich unter sich in einer engen systematischen Beziehung stehen. Soll daher der Systemwert des transzendentalen Grundgedankens mit entschiedener Konsequenz zur Durchführung kommen, so sind die apriorischen Grundbegriffe nicht nur in besonderen Gliedern des Systems als notwendige Voraussetzungen ihres eigentümlichen Problemgebietes geltend zu machen, sondern sie sind zugleich in einer übergreifenden Systemlogik zurückzuführen zu ihrem Einheits- und Quellgrund, in die Einheit der einen reinen Vernunft und aus ihr in ihrem besonderen Geltungswert erst zu erzeugen. Wie und in welcher Richtung das auf dem Boden und mit den Methoden des transzendentalen Idealismus zu geschehen hat, versuchen wir in unserem 3. Kapitel zu zeigen. Dabei werden wir sehen, wie Kant bei seiner rastlosen und unermüdlichen Weiterarbeit diesem systematischen Einheitsgedanken seiner Philosophie immer mehr Beachtung schenkte und seiner Forderung in den verschiedensten Formen Genüge zu leisten versuchte. Wir wollen dann zeigen, wie weit die Bausteine zu einem allgemeinen Kategoriensystem bei Kant in der innern Systematik seiner Grundlegungen vorzufinden sind, wo Kant zu berichtigen oder doch konsequenter durchzuführen ist. — Schon bei dieser methodischen Disposition unserer Hauptaufgabe wird klar, daß die Ausführungen unseres zweiten und dritten Kapitels eng ineinander greifen, so daß der eine Teil ohne den andern notwendig unvollständig bleiben muß. Wir werden also in der Darstellung der Kantischen Grundlegung der Theoretik, Ethik und Ästhetik alle eigentlichen Probleme des Systemzusammenhanges so gut wie möglich unberücksichtigt lassen, um sie dann im dritten Kapitel zusammen mit dem Grundproblem des Kategoriensystems zu behandeln. Die gründliche und klare Behandlung dieses so außerordentlich schwierigen Problems fordert diese reinliche

Scheidung. Zugleich aber werden wir dadurch die wesentlichsten Mittel in die Hand bekommen, den gewaltigen Systemversuch Fichtes richtig würdigen und kritisch beurteilen zu können.

---

2. Kapitel.

Die transzendentale Grundlegung der Theoretik, Ethik und Aesthetik.

Wir versuchen, die Grundlegungen der einzelnen Systemglieder aus dem Zentrum des transzendentalen Gedankens heraus darzustellen. Wir können dabei natürlich nicht auf Einzelheiten eingehen; nur das Prinzipielle soll herausgearbeitet werden. Wenn wir bei der „Kritik der reinen Vernunft" etwas länger verweilen, so geschieht das deswegen, weil hier die transzendentale Methode in strengster Beziehung auf ein wissenschaftliches Faktum durchgeführt worden ist.

1.

Das erste große Hauptwerk des Kantischen Systems, die „Kritik der reinen Vernunft", leistet mit und in der Konzeption der transzendentalen Methode die Grundlegung der reinen theoretischen Erkenntnis. Das Faktum derselben war gegeben in der mathematischen Naturwissenschaft Newtons. Diese galt es zu begründen, nach ihrem Möglichkeits- d. h. Rechtsgrund zu fragen. Zugleich war damit für Kant die Disposition seiner Grundlegung gegeben: die Grundlagen der Mathematik einerseits, der reinen Naturwissenschaft andererseits waren zu begründen und als die einheitlichen Grundlagen der reinen Naturerkenntnis systematisch zu verbinden. Dies hat das „System der Grundsätze" zu leisten; in ihm haben wir daher den sachlichen Zentralpunkt der theoretischen Philosophie Kants zu sehen. Auf diese Grundsätze hin ist die Vernunftkritik in allen ihren Teilen dirigiert; alles muß von ihnen aus gesehen und systematisch eingestellt werden.

Wir haben bei unserer allgemeinen Erörterung der transzendentalen Methode im vorigen Kapitel hingewiesen auf die fundamentale Bedeutung, welche der Deduktion im System der Erkenntnisgrundlegung zukommt. Sie daher ist die wichtigste Angelegenheit

der „Kritik der reinen Vernunft". Auf ihre prinzipielle Wichtigkeit hat Kant selbst gleich beim ersten Erscheinen seiner Kritik hingewiesen: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transzendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe."[1]) Ja, man kann sagen: Was in der Vernunftkritik vor dem System der Grundsätze steht, gehört im weiteren oder engeren Sinne zur Deduktion derselben.

Zunächst unterscheidet Kant in der Erfahrungserkenntnis zwei Grundfaktoren: einerseits die reinen Formen der Sittlichkeit — Raum und Zeit —, andererseits die reinen Verstandsbegriffe; er stellt der transzendentalen Logik, welche die Deduktion der Kategorien zu leisten hat, die transzendentale Ästhetik gegenüber, die Raum und Zeit als reine Anschauungsformen zu begründen hat. Wenn Kant Sinnlichkeit und Verstand von einander trennt, so kann das auf dem Boden der transzendentalen Methode nur bedeuten, daß diese beiden „Vermögen" als verschieden in ihrem Beitrag zum Gehalt der wissenschaftlichen Erkenntnis von einander scharf zu unterscheiden sind.

Welche besondere Erkenntnisgeltung kommt denn der Anschauung, den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit zu? Was bedeuten sie gegenüber den rein logischen Kategorien? Kant hat diese Scheidung zum erstenmal vollzogen in der Dissertation von 1770: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis". Er war sich bewußt, damit eine ganz bedeutende philosophische Tat vollbracht zu haben. Nur in geschichtlicher Einstellung ist diese Tat richtig zu verstehen und in ihrer systematischen Bedeutung zu würdigen. In Bezug auf dieses fundamentale Raum-Zeitproblem standen sich die beiden großen philosophischen Richtungen des Rationalismus und des psychologischen Empirismus gegenüber. Waren dort Raum und Zeit rein rationale Begriffe, wie alle anderen logischen Apriori, so waren dem Empirismus Raum und Zeit lediglich Abstraktionen aus der sinnlichen Erfahrung. Beide Auffassungen waren aber unzureichend, das Problem der Mathematik, besonders das der Geometrie, befriedigend

[1]) Kr. d. r. V. 1781, pag. XVI.

zu lösen. War der Empirismus in dieser Frage von vornherein unhaltbar, da ja niemand ernstlich an der apriorischen Gewissheit der mathematischen Erkenntnis zweifeln konnte, so verwickelte sich auch der rationalistische Standpunkt in unlösbare Schwierigkeiten. Die Mathematik löste sich ihm in Logik auf; es gab kein methodisch sicheres Unterscheidungskriterium zwischen Logik und Mathematik, zwischen Logik und mathematischer Naturwissenschaft. Da brachte Kant die Lösung: Raum und Zeit sind apriorische Formen der reinen Anschauung, spezifische Formen der Sinnlichkeit. Sowohl der Empirismus wie der Rationalismus war damit überwunden. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.“ [1]) „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.“ [2]) Dasselbe gilt von der Zeit. Wo liegt nun die Differenz? Während die logischen Kategorien nur „Begriffe vom Gegenstande überhaupt“ sind, „bloße Denkformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“, bedeutet Anschauung „unmittelbare“ Beziehung auf den Gegenstand. „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“ [3]) Diese Unmittelbarkeit besagt die Forderung der Sinnlichkeit, die Beziehung auf Raum und Zeit. Empirische Gegenstände, Erscheinungen sind eben nicht bloß „Gegenstände überhaupt“, sondern in Raum und Zeit bestimmte Gegenstände. Dabei ist zu beachten: Kant weist wiederholt darauf hin, daß er in der transzendentalen Ästhetik von dem eigentlichen Gegenstandscharakter der Erscheinungen absieht und gleichsam nur ihren unmittelbaren Gegebenheitscharakter in Raum und Zeit betrachtet. Wir werden später sehen, daß die Bestimmung in Raum und Zeit selbst nur durch das Denken der synthetischen Grundsätze geleistet wird, wo dann auch erst im eigentlichen Sinne sich die Grundlegung der Mathematik und Mechanik vollzieht. Die Forderung der „Darstellung der Begriffe in´ concreto“, [4]) die die transzendentale

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 38.
[2]) Ibid., pag. 39.
[3]) Ibid. pag. 33.
[4]) Prolegomena § 7.

Ästhetik stellt, kann systematisch nur bedeuten: Alle Gegenstände müssen schließlich bestimmt werden in Raum und Zeit, wenn sie Erscheinungen, Gegenstände der Erfahrung sein sollen, und nicht unbestimmte Gegenstände überhaupt, Dinge an sich, ohne Bezogenheit auf die Formen der Sinnlichkeit. Und daß diese Anschauungsformen reine Formen a priori sind, setzt sie in die nächste Beziehung zu den apriorischen Gesetzlichkeiten überhaupt und begründet die apriorische, notwendig-allgemeine Gültigkeit der Mathematik und Mechanik; und darauf kommt doch alles an. „Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich.“ [1]) Und in den „Prolegomena“ heißt es: „Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen a priori zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transzendentale Deduktion der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion ... zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.“ [2])

Hat so die transzendentale Ästhetik den Gegebenheitscharakter der Anschauung herausgehoben, so gilt es jetzt den Gegenstandscharakter der „Erfahrung“, die Objektivität und gegenständliche Gültigkeit der Erfahrungserkenntnis zu begründen. Das hat im System der Vernunftkritik die „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ zu leisten. Gleich von vornherein wird das Kernproblem dieser Deduktion präzisiert: „Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen.“ [3]) Also diese „Möglichkeit der Erfahrung“ ist das Entscheidende.

Gegenstandsbestimmung ist nur durch Urteilen möglich; Gegenständlichkeit, objektive Realität gibt nur das Urteil, nicht Empfindung und Wahrnehmung. Darum leitet Kant die Kategorien aus den Einheitsfunktionen des Urteils her. „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 41.
[2]) Prol. § 12.
[3]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 126.

in einer Anschauung Einheit.“ [1]) Diese Ableitung der Kategorientafel selbst wird uns im nächsten Kapitel bei den eigentlichen systemlogischen Problemen näher beschäftigen. Hier interessiert uns nur die eigentliche Deduktion der Kategorien als Grundbegriffe der theoretischen Erkenntnis.

Die Erfahrung ist nicht irgend ein dingliches Etwas, oder eine psychologische Bewußtseinstatsache, sondern das Faktum der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft.[2]) Also ein System wissenschaftlicher Gesetzlichkeiten. Gesetzlichkeit, Urteilseinheit als synthetische Einheit, kann nie „gegeben“ werden, sondern ist stets „Vereinigung“, Erzeugung der Spontaneität des Denkens. Das Wesentliche der Gegenstandsgesetzlichkeit gilt es also zu erfassen. Die Deduktion der ersten Auflage sagt: „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ [3]) Was ist aber nun näherhin diese Einheit des Gegenstandes, diese Gegenstandsgesetzlichkeit im Denken der Erfahrung? Es ist „die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.“ „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“ [4]) Alle Kategorien als synthetische Einheitsfunktionen gehen zurück auf diese letzte formale Einheit des „Bewußtseins überhaupt“, die „transzendentale Einheit der Apperzeption“; diese ist der Urgrund aller synthetischen Einheit, die Grundbedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis. „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ [5]) Diese „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“ ist scharf zu unterscheiden von der bloßen Identität des empirischen, psychologischen Bewußtseins.

---

[1]) Ibid. pag. 104.
[2]) Ibid. 128.
[3]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 104.
[4]) Ibid. pag. 105.
[5]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 131.

Diese gibt nur subjektive Gültigkeit des Wahrnehmungsurteils; etwas ganz anderes aber ist die objektive Gültigkeit des wissenschaftlichen Erfahrungsurteils: diese hat jenes „Bewußtsein überhaupt" zu fundieren. Das ist kein reales Bewußtsein. Aber an seiner Wirklichkeit liegt nichts; „sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption." [1]) Die Einheit und Identität dieser transzendentalen Apperzeption ist die Einheit der Erkenntnis und damit auch die Einheit der Erfahrung. Die synthetische Einheit der Erkenntnis ist die Voraussetzung der analytischen Einheit dieser Apperzeption. Nun sind die Kategorien die synthetischen Einheitsfunktionen; die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption bedeutet also nichts anderes als die methodische Einheit der Kategorien, das Apriori dieser apriorischen Begriffe. Damit ist klar, daß durch dieses formale Ich-Bewußtsein keinerlei Inhalt gegeben ist; es ist lediglich die methodische Möglichkeitsbedingung aller Einheitssetzung und damit „der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt." [2]) Erfahrung ist Einheit, Einheit wissenschaftlicher Erkenntnis; sie ist nur möglich auf Grund der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Diese liegt darum jeder Objektsbeziehung zu Grunde, sie bedingt die Gegenständlichkeit als solche. Damit gewinnt der transzendentale Gegenstand überhaupt, d. h. die objektive Gegenstandsbeziehung der Erfahrungserkenntnis ihre klare Bestimmung. Diese Gegenstandsbeziehung beruht auf dem Gesetze, „daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben (sc. der Einheit des Bewußtseins) stehen müssen" [3]); damit gewinnen nun auch die Kategorien ihre nähere Bestimmung: sie sind „die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung." „Die Möglichkeit aber, ja sogar die Notwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperzeption haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins gemäß sein, d. i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als

[1]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 117, Anm.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. pag. 110.

worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann."[1]) Nur so ist Erkenntnis möglich; und gerade an diesem Punkte gewinnen wir auch die richtige Auffassung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Denken: Die Raumbestimmung, das Setzen der räumlichen Anschauung, ist eine Leistung des Denkens, durch die „der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt"; dadurch werden der „Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben";[2]) So haben wir diese Funktionen der Gegenstandsbestimmung als Leistungen der Kategorien kennen gelernt; sie werden Erfahrung ermöglichen, wenn sie bezogen werden auf die Formen der reinen Anschauung, Raum und Zeit. Nur dann wird das Denken der Kategorien zum Erkennen, wenn der Gegenstand in der Anschauung eindeutig bestimmt wird. In methodischer Klarheit hebt Kant hervor[3]), „daß die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe." Diese Beziehung der Kategorien auf die Anschauungsformen, wodurch erst Erfahrung im eigentlichen Sinne ermöglicht wird, gilt es in einem neuen systematischen Terminus zum Ausdruck zu bringen: Dies leistet das „transzendentale Schema". Schon die transzendentale Ästhetik hat die Bedeutung der Zeit als der Grundform der Sinnlichkeit überhaupt erwiesen. Es ist die methodische Funktion der produktiven Einbildungskraft, die in der Beziehung auf die Zeit die Kategorien des Gegenstandes überhaupt zu Grundbegriffen der Erfahrung schematisiert. „Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen."[4]) Und in dieser Beziehung auf die Grundlegung der Erfahrung beruht die

[1]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 111.
[2]) Kr. 1787, pag. 161 Anm.
[3]) Kr. 1787, 166 Anm.
[4]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 185.

transzendentale Wahrheit unserer empirischen Gegenstandserkenntnis.

Damit ist die transzendentale Deduktion der Erfahrungsgegenständlichkeit geleistet; jetzt sind nur noch die Kategorien, als schematisierte Kategorien der Erfahrung, durchzuführen zu den letzten fundamentalen Grundsätzen der mathematischen Naturwissenschaft; dies geschieht im „System der synthetischen Grundsätze", das somit erst eigentlich die Grundlegung der Erfahrungserkenntnis vollzieht. Und gerade hier tritt der transzendentale Gedanke noch einmal in seiner ganzen Klarheit zu Tage. „Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind."[1]) Aber ihr transzendentaler Beweis liegt eben darin, daß sie die letzten Grundlagen aller Erfahrungserkenntnis bedeuten. „Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung."[2]) Damit ist die theoretische Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori gelöst: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori."[3])

Die Grundsätze werden geschieden in mathematische und dynamische, die ersteren haben den Gegenstand als Größe, als Gegenstand der Mathematik zu konstituieren, die letzteren die Beziehungen der Gegenstände zu begründen. Der erste Grundsatz, der als „Prinzip der Axiome der Anschauung" eingeführt wird, besagt: „Alle Anschauungen sind extensive Größen." Der Begriff der extensiven Größe als der Einheit eines gleichartigen Mannigfaltigen bestimmt erst Raum und Zeit zu Anschauungen. Somit begründet erst dieser „transzendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen" die Objektivität und apriorische Gültigkeit der Geometrie und Mechanik. Damit liefert er zugleich die transzendentallogische Rechtfertigung des Faktums, das wir in der ganzen

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 188.
[2]) Ibid. pag. 197.
[3]) Ibid.

Entwicklung der modernen Naturwissenschaft verfolgen konnten: daß die Gewißheit der Geometrie zum Vorbild der wissenschaftlichen Gewißheit überhaupt wurde. Soll ein Gegenstand erkannt werden, so muß er vor allem mit den Methoden der Geometrie und Mechanik als Raum- und Zeitgröße bestimmt sein. Zu diesem Grundsatz der extensiven Vergleichungsgröße tritt der 2. Grundsatz der intensiven Erzeugungsgröße. Dieses „Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung" hat das Reale selbst erst zur kontinuierlichen Erzeugung zu bringen. Damit hat dieser Grundsatz zugleich die Objektivität der Empfindung zu garantieren, das Quale der Empfindung für die wissenschaftliche Erkenntnis zu objektivieren: Es ist der Grundsatz der infinitesimalen Realität. Damit hat der transzendentale Idealismus jeden empirischer Realismus überwunden; der Anspruch der Empfindung selbst muß in einem Grundsatze gerechtfertigt werden. Die Entwicklung der Mathematik und mathematischen Physik seit Kant hat gerade die Bedeutung dieses Grundsatzes des Infinitesimalen in den Mittelpunkt der philosophischen Spekulation gerückt.[1])

Erst die „Analogien der Erfahrung" begründen die Natur als gesetzlichen Relationszusammenhang von Größen. Die transzendentale Einheit der Apperzeption bedeutet die methodische Einheit dieser Analogien. Jede Verhältnisbestimmung verlangt eine konstante Beziehungsgrundlage, an der sie sich vollziehen kann. Diesen Anspruch legimitiert der Grundsatz der Substanz. Dieser Grundsatz gibt so in schlichter Einfachheit die Lösung des uralten Substanzproblems für die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Das allein kann die Substanz bedeuten: die Forderung einer einheitlichen Konstanten als Maßgrundlage für alle Verhältnisbestimmung. Verbunden mit dem Grundsatz der extensiven Größe wird diese Analogie zum fundamentalen Grundgesetz der Beharrung: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert."[2]) Wir wissen, welche entscheidende Rolle dieses Beharrungsgesetz in der heutigen Naturwissenschaft spielt, in der Mechanik und Dynamik wie in der Energetik, Chemie und Biologie. Und gerade hier zeigt der methodische Idealismus wieder seine ganze Wahrheit und Reinheit: nicht legt er irgend einen materialen Ge-

[1]) Vgl. hierzu bes. Cohens Logik des Ursprungs.
[2]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 224.

halt des Substanzgesetzes fest; — das wäre ein Dogmatismus, wie er krasser gerade gegenüber dem Relativitätsprinzip der heutigen Naturwissenschaft nicht gedacht werden könnte —; er begründet im Grundsatz der Substanz nur die apriorische Notwendigkeit der Forderung einer invarianten Maßeinheit für alle Relationsbestimmungen. Die jeweilige inhaltliche Erfüllung des Beharrungsgesetzes hat die Wissenschaft selbst zu leisten.[1]) Auf diesem Fundament der Substanz vollzieht sich die Verhältnisbestimmung nach dem Grundsatz der Kausalität. „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung." Die objektive Eindeutigkeit der gesetzlichen Beziehung zwischen antecedens und consequens ist das Entscheidende. Damit ist Hume überwunden; die empirische Assoziation gäbe nur subjektive Wahrnehmung, kein objektives wissenschafliches Urteil. Nicht darauf kommt es an, wie ich etwas psychologisch nacheinander wahrnehme, sondern in welcher objektiven Beziehung Ursache und Wirkung zueinander stehen. Dieser Satz der Kausalität gilt notwendig in der gesamten Natur; er ist das Grundgesetz, wodurch Erfahrung erst möglich ist. Aber auch nur da gilt er in dieser streng eindeutigen Bestimmung. Wir werden sehen, wie erst diese klare methodische Präzisierung der Kausalität die Begründung der Ethik möglich machte.

Erst die 3. Analogie des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung begründet die Natur als System, als Zusammenhang der aktiven und reaktiven Kausalität und erfüllt damit erst die Forderung der beiden ersten Analogien. Erst jetzt ist die Natur als in sich geschlossener Objektzusammenhang bestimmt, und damit erst begrifflich konstituiert.

Aber ist mit dieser begrifflichen Konstituierung der „Natur überhaupt" die ganze Begründung der theoretischen Erkenntnis geleistet? Nein! Die Naturwissenschaft begnügt sich nicht damit, ihre Objekte bloß begrifflich zu fixieren, sie fragt auch nach dem Sein oder Nichtsein derselben. Sie tut dies mit Hypothese und Experiment. Diese ihre fundamentalen Forschungswerkzeuge gilt es noch in eigenen Grundsätzen zu begründen. Das ist die Aufgabe der „Postulate des empirischen Denkens überhaupt"; sie bilden den Inhalt der „physiologischen Methodenlehre"[2]), d. h. einer

[1]) Vgl. Cassirers „Substanzproblem."
[2]) Prolegomena § 25.

Grundlegung der methodischen Forschungsmittel der Naturwissenschaften. Diese Kategorien der theoretischen Modalität sind die Restriktionen der allgemeinen Modalität auf die Grundbedingungen der Erfahrung. So besagt die empirische Kategorie der Möglichkeit: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.“ [1]) In diesem knappen Satze ist die ganze Leistung der Vernunftkritik gleichsam in nuce enthalten. Es ist die große klassische Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile, der nur logisch-formalen Kategorien von den synthetischen der Erfahrungserkenntnis. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung müssen das rein logische Denken zum empirischen Erkennen determinieren. Hier liegt die Lösung des einen großen Modalitätsproblems der „Kritik der reinen Vernunft.“ Diese Kategorie der Möglichkeit ist der logische Ort der Hypothese. Die Hypothese aber ist nur Ansatz zur Bestimmung der Tatsache durch das Experiment; dies findet seine Begründung durch die Kategorie der Wirklichkeit. Aber die Wissenschaft will nicht nur zusammenhangslose Tatsachen erkennen, sondern zugleich das Naturgesetz dieser Tatsachen, ihre Notwendigkeit. Darum besagt der Grundsatz der Notwendigkeit: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.“ Dieses Postulat der Notwendigkeit ist der logische Ort der empirischen Naturgesetze, der empirischen Deduktion, die mit der Induktion des zweiten Postulates das Wesen des wissenschaftlichen Experimentes bestimmt. Aber diese Notwendigkeit ist nur eine bedingte, eben auf dem Boden der Erfahrung. Ihren Sinn faßt Kant dahin zusammen: „Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig.“ [2]) Es ist eine Notwendigkeit, die alle Veränderungen in der Welt einem Gesetze unterwirft, ohne welches Natur nicht stattfinden würde.

Erst jetzt ist der Kreis geschlossen, die Grundlegung der theoretischen Erkenntnis vollzogen in den Grundlagen der Mathematik, der Naturwissenschaft und der methodischen Arbeitsmittel. Innerhalb dieser Grundlagen vollzieht sich alle theoretische Bestimmung als unendliche Aufgabe. Noch einmal faßt Kant in treffender Prägnanz den Kern dieser ganzen Grundlegung in dem Satz zu-

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 266.
[2]) Kr. 1787, pag. 280.

sammen: „Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter, als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetischen Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.“ [1])

2.

Schon in unserem ersten Kapitel haben wir hingewiesen auf die systematische Kraft der transzendentalen Methode. An dem Punkte, an welchem wir jetzt stehen, hat sie eine der entscheidenden philosophischen Großtaten vollbracht: Die methodische Begründung der Ethik im Unterschied von der Theoretik. Wir haben gesehen, daß es die transzendentale Aufgabe des theoretischen Apriori ist, die Möglichkeit der Erfahrung als des systematischen raumzeitlichen Kausalzusammenhanges der Erscheinungen zu begründen. Ist damit das ganze System möglicher Gesetzlichkeiten erschöpft, oder gibt es etwa ein Faktum, das hinauswiese über dieses bloße Objekt-Sein der Natur, auf eine andere Art aprioriischer Gesetzlichkeit? Es gibt ein solches Faktum: das sittliche Bewußtsein der Menschheit, das sich in ihrer Geschichte auswirkt; dieses Faktum gilt es in einer neuen eigenen Art von Gesetzlichkeit zu begründen. Gemäß der Strenge und Reinheit der transzendentalen Methode fragen wir zuerst: welches ist das wissenschaftliche Faktum, an das die transzendentale Fragestellung anzuknüpfen hat?

Die Kantische Begründung der Ethik in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vollzieht sich nicht, wie die der Theoretik, an einer besonderen Art wissenschaftlicher Erkenntnis. Wenn wir heute in dieser Hinsicht strengste Beziehung der ethischen Grundlegung auf die sog. Kultur- oder Geschichtswissenschaften fordern, so dürfen wir nicht vergessen, daß dieses wissenschaftliche Faktum für Kant nicht vorhanden war, ja daß nicht zum kleinsten Teil seine Ethik selbst erst dieses Faktum mit ins Leben gerufen hat. Dabei dürfen wir aber zugleich nicht übersehen, daß auch Kant das Gebäude seiner Ethik errichtet hat im Hinblick auf jene Gebiete, in denen die ethischen Grundprinzipien ihre hervorragendste Ausgestaltung und Konkretion erfahren. So nennt er schon in der Kr. d. r. V. die Geschichte als das Gebiet der sittlichen Erfahrung: „Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem

[1]) Ibid. pag. 294.

spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten."[1]) Er selbst hat später eine Geschichtsphilosophie aus dem Geiste seiner Ethik heraus geschrieben. Die „Metaphysik der Sitten" gibt als angewandte Ethik eine Rechts- und Staatsphilosophie, sowie eine individuelle und soziale Tugendlehre und Pädagogik. Wenn also die „Kritik der praktischen Vernunft" sich auch nicht direkt auf die Begründung der praktischen Erkenntnis bezieht, so dürfen wir doch behaupten: Die Kr. d. pr. V. ist wenigstens indirekt als Grundlegung der Geschichtswissenschaften (im weitesten Sinne des Wortes) gedacht, da sie dieselben erst möglich macht.

Das Faktum, an das die Kantische Grundlegung direkt anknüpft, ist die sittliche Bestimmung, wie sie sich im Bewußtsein des Einzelnen wie der Menschheit ausspricht. Nach der „Möglichkeit" dieser ist zu fragen. Das Problem der Begründung der ethischen Erkenntnis war historisch konzentriert im Problem der Willensfreiheit; an der Lösung dieses Problems mußte sich die Kantische Ethik vollziehen. Um das Resultat vorwegzunehmen: In der positiven Durchführung der Willensfreiheit zur Autonomie der Vernunft wurde Kant zum Schöpfer der philosophischen Ethik. Zunächst galt es, die neue Art der Gesetzlichkeit zu unterscheiden von der der theoretischen Erkenntnis. Dies leistete die Kr. d. r. V. in der Auflösung der dritten großen Antinomie der Freiheit und Naturnotwendigkeit. In klarer Präzision werden in Thesis und Antithesis die beiden großen geschichtlichen Problemlösungen hingestellt. Thesis: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig."[2]) Antithesis: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur."[3]) In der Lösung dieses Antinomienproblems konzentriert sich die ganze philosophische Tat Kants. Kant zeigt

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 835.
[2]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 472.
[3]) Ibid. pag. 473.

in überzeugender Klarheit, daß die Frage: ob Freiheit oder Naturnotwendigkeit, überhaupt keine Alternative ist. Die Frage muß in verschiedener Hinsicht verschieden gestellt werden. Allerdings gibt es in Bezug auf die Naturgesetzlichkeit die Frage nach der Freiheit überhaupt nicht; hier hat sie überhaupt keinen Sinn, da die Natur als solche gerade durch den durchgängigen Kausalzusammenhang konstituiert wird. Aber die Frage der Freiheit kann ja auf eine ganz andere Gesetzlichkeit gehen als die der bloßen Natur. Diese andere Hinsicht der Fragestellung ist das transzendentallogisch Entscheidende. „Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in eben demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachläßliche Aufgabe der spekulativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem andern Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten.“ [1]) Zunächst sind nun von dieser andern Welt der noumenalen Freiheit alle die Bedingungen zu negieren, die das Spezifische der Erfahrung, der Natur ausmachen: Raum und Zeit, sowie die Kausalität des empirischen Geschehens. Besonders die Negierung der Zeitbestimmung tritt in den Vordergrund; denn schließlich war es ja gerade die Beziehung auf die Zeit, welche die reinen Verstandesbegriffe zu den Begriffen der Erfahrung restringierte. „Ich verstehe unter Freiheit das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.“ [2]) Und ganz klar sagt eine andere Stelle: „Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes)

---

[1]) Grundl. z. Met. d. Sitten (Ausg. d. Akad.), S. 456.
[2]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 561.

seine Ursache antreffe."[1]) Mannigfache Ausdrücke, wie „von selbst anfangen", „von selbst anheben zu handeln", „ursprüngliche Handlung", weisen auf eine selbständige erzeugende Spontaneität der Vernunft, die uneingeschränkt ist durch irgend welche Erfahrungsbedingungen. Diese neue, ursprüngliche Vernunftgesetzlichkeit wird jetzt zum systematischen Ausdruck gebracht in dem Terminus des Sollens. Das Sollen wird gegenübergestellt dem Sein; es erzeugt die systematische Ethik im Unterschied von der Theoretik. „Das Sollen drückt eine andere Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung."[2]) Das Sollen „drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist." Die Vernunft macht sich hier „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen." Sie erklärt „Handlungen für notwendig, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden." Aber dieses Sollen hat nicht etwa den Sinn, jene Handlungen ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern es besagt nur, „daß Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen." Dieses Sollen also konstituiert den Begriff der sittlichen Handlung, den intelligiblen Charakter des Menschen, d. h. die Möglichkeit, sich durch die Vernunft selbst zu bestimmen, im Gegensatz zu dem Bestimmtwerden durch das Naturgesetz.

So hat die Vernunftkritik wenigstens die Möglichkeit der Freiheit und damit der Ethik begründet in der methodischen Unterscheidung der Sollensgesetzlichkeit von der des Seins. Die Möglichkeit dieser so wichtigen systematischen Unterscheidung liegt in der strengen Methodik, mit der die theoretische Logik die synthetischen Grundsätze auf die Erscheinungen in Raum und Zeit restringiert hat. Die nähere Durchführung der Sollensgesetzlichkeit zur Grundlegung der Ethik als solcher hat nun die „Kritik der praktischen Ver-

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 567/68.
[2]) Ibid. pag. 575.

nunft“ zu leisten; ihre zentrale Aufgabe wird sein, jener in der Kr. d. r. V. nur „möglichen“ Freiheit positive Bestimmung und objektive Realität zu geben. Wir haben oben gesehen, welche fundamentale Rolle in der Kr. d. r. V. der Deduktionsbegriff spielt, daß eigentlich alles nur nähere oder weitere Deduktion der Möglichkeit der synthetischen Grundsätze ist. In demselben Sinne können wir jetzt sagen: Die ganze Kritik der praktischen Vernunft ist die Deduktion der Freiheit als der Autonomie der reinen Vernunft.

Nur die prinzipiellen Momente dieser Deduktion wollen wir uns vergegenwärtigen. In streng wissenschaftlicher Beweisführung schreitet Kant zur Bestimmung des obersten Grundsatzes aller praktischen Gesetzlichkeit. Alle ethischen Gesetze müssen streng notwendig und allgemein gültig sein; nur so können sie Anspruch machen auf unbedingte Geltung. Aber jede einzelne empirische Zwecksetzung ist doch immer nur relativ; woher also kommt denn dem Sittengesetz seine Unbedingtheit? Nicht aus seinem Inhalt, seinem Gegenstand; dieser ist immer nur empirisch bedingt, relativ; das gerade erkennt Kant als den fundamentalen Fehler aller materialen Wertethik, daß sie vom Objekt, vom Inhalt her die Geltung des Sittengesetzes zu begründen sucht. Apriorische Geltung gibt nie der Gegenstand, sondern stets nur die Vernunftgesetzlichkeit selbst. Nicht Heteronomie, sondern Autonomie ist der Grund des sittlichen Sollens; allein die Form der Gesetzlichkeit überhaupt konstituiert den reinen Willen. Darum lautet das Grundgesetz der reinen praktischen Vernuuft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.[1]) Also nicht einen bestimmten Inhalt, was ich jederzeit tun soll, besagt das sittliche Grundgesetz — das kann nur der jeweilige Fall der Anwendung ergeben — sondern daß ich überhanpt gesetzmäßig, d. h. in vernünftiger Übereinstimmung aller meiner Zwecksetzungen, unter der Idee gesetzlicher Einheit handeln soll. **Gesetzlichkeit überhaupt** — das allein ist der Grundstein des kategorischen Imperativs; daß z. B. im Leben der Menschen untereinander überhaupt soziale Regelung, Recht und Staat sein soll; welche Formen aber im Einzelnen durchzuführen sind, das ist auf Grund der je-

[1]) Kr. d. pr. V. (Akademieausgabe), pag. 30.

weiligen geschichtlichen Bedingungen auszumachen. Das ist der „Formalismus“ der Kantischen Ethik, den man ihr so oft und gern zum Vorwurf macht. Aber gerade dieser sog. „Formalismus“ ist ihr größter Vorzug, das echteste Zeichen ihrer streng methodischen Grundlegung. Gerade dadurch, daß der Ursinn des sittlichen Sollens rein formal gefaßt wird, kann nun alles Empirische Inhalt sittlicher Zielsetzung werden. Nichts darf sich der ethischen Bestimmung entziehen, alles muß in den einen großen Zweckzusammenhang des mundus moralis eingeordnet werden. Aber die Vollziehung dieser Einheit ist unendliche Aufgabe, für den Einzelnen wie für die gesamte Menschheit. Und daß der Mensch diese unendliche Aufgabe als die seine erkennt und anerkennt, das macht der Menschheit Würde aus. Das allein ist die Grundbedingung aller individualen wie sozialmenschheitlichen Tugend- und Erziehungslehre; darin liegt die Möglichkeit der Geschichte und aller Kulturwissenschaften.

Nur bis hierher verfolgen wir die Kantische Grundlegung der Ethik. Die Freiheit als Autonomie der Vernunft — das ist die Lösung des sittlichen Grundproblems der Menschheit. Nicht mehr ist die Frage nach einem psychologischen oder metaphysischen Ursprung der Freiheit, sondern allein nach derjenigen apriorischen Gesetzlichkeit, welche die möglichen Zielsetzungen des menschlichen Willens zu bestimmen hat. Jede andere Fragestellung ist methodisch unklar und gehört ins Gebiet mystischer Spekulation. Welche systematische Bedeutung dem autonomen Freiheitsbegriff im Zusammenhang des philosophischen Systems zukommt, werden wir im nächsten Kapitel noch besonders zu erörtern haben.

3.

Noch sind nicht alle Arten der Bewußtseinsgesetzlichkeit, die sich in der „Erfahrung“ der Kultur äußern, erschöpft. Neben Wissenschaft und Sittlichkeit steht noch das große Kulturfaktum der Kunst. Auch diese muß, so sicher sie eine menschliche Kulturgestaltung ist, in einem eigenen Apriori begründet werden. Kant hat die philosophische Ästhetik begründet; er hat die Ästhetik zum dritten Glied seines kritischen Systems erhoben. Auf die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Tat haben wir bereits hingewiesen; wir haben jetzt etwas näher auf die

Grundlegung selbst einzugehen. In strenger Konsequenz fragen wir auch hier zuerst nach dem wissenschaftlichen Faktum, an das die transzendentale Frage anzuknüpfen hat. Dieses Faktum ist für uns heute die Kunstwissenschaft in all ihren einzelnen Zweigen. Lag nun auch Kant die Kunstwissenschaft, wie wir sie heute kennen, nicht vor, so waren ihm ihre Probleme doch gegeben in den zahlreichen historisch-kritischen Schriften über Ästhetik, wie sie besonders gerade das 18. Jahrhundert hervorgebracht hat. Wir wissen heute, daß Kant sich ernst und gründlich in die bedeutendsten dieser Werke vertieft hat; so kannte er Pope, Addisson, Batteux, Lessing, Winkelmann, um nur einige Namen zu nennen.[1])

Aus der Arbeit an diesen Problemen sind die Grundgedanken seiner „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" herausgewachsen. Und so dürfen wir auch von diesem Werke sagen, daß es entstanden ist als Grundlegung einer eigenen Erkenntnisart, nämlich der ästhetischen: Die Kantische Ästhetik ist die Grundlegung der Kunstwissenschaften; sie erst macht diese möglich, indem sie die einheitliche ästhetische Gesetzlichkeit begründet.

Nur die systematisch wichtigsten Grundgedanken wollen wir herausarbeiten. Vor allem ist die Eigenart der Kunst von Wissenschaft und Sittlichkeit, die Eigentümlichkeit der ästhetischen von der der theoretischen und praktischen Erkenntnis zu unterscheiden. Wissenschaft und Sittlichkeit sind objektive Setzungen des Bewußtseins; dort die Bestimmung des theoretischen Gegenstandes im raumzeitlichen Kausalzusammenhang, hier die unendliche Aufgabe des sittlichen Sollens; bedingte und unbedingte Erkenntnis, als die beiden möglichen objektiven Bewußtseinsgestaltungen. Nach dieser Richtung kann also das neue Apriori nicht gesucht werden; vielleicht aber liegt es im Rückgang des Bewußtseins auf sich selbst, in dem wechselseitigen Verhalten seiner „Tätigkeitsweisen". In der Tat ist dies der Sinn des Ästhetischen. So hebt Kant gleich zu Anfang als die unterscheidende Eigenart hervor die Beziehung „auf das Subjekt".[2]) Ästhetisch ist dasjenige, „dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv

[1]) Vgl. O. Schlapp: „Kants Lehre vom Genie und die Entstehung d. Kr. d. U." Göttingen 1901.

[2]) Kr. d. Urt. 1799, pag. 4.

sein kann." Diese Beziehung auf das Subjekt, auf das Bewußtsein selbst, wird nun zu einem systematischen Ausdruck gebracht in dem Terminus des Gefühls. Diese Beziehung auf das Gefühl kann nie objektiv sein, in ihr „fühlt das Subjekt sich selbst."[1])

Nachdem so das neue Gebiet des Ästhetischen in seiner unterscheidenden Eigenart abgegrenzt ist, gilt es, die einzelnen Momente des „Geschmacksurteils" näher zu bestimmen. Dies tut Kant an der Hand der logischen Kategorientafel. Die Qualität des ästhetischen Urteils besteht in einem „Wohlgefallen ohne alles Interesse". Damit wird das ästhetische „Gefühl der Lust und Unlust" methodisch scharf geschieden sowohl vom sinnlich Angenehmen der Empfindung, wie vom moralischen Achtungsgefühl. Während diese beiden Gefühle ein notwendiges Interesse haben an der Existenz ihres Gegenstandes, beurteilen wir einen Gegenstand als schön „in der bloßen Betrachtung",[2]) rein „kontemplativ". Das ästhetische Urteil ist kein objektiv bestimmendes, sondern ein rein reflektierendes Urteil. Damit hängt unmittelbar die Quantität des ästhetischeu Urteils zusammen. Wir sinnen das Wohlgefallen am Schönen jedermann an, gerade weil uns kein besonderes Interesse zu unserem Urteil getrieben hat. Diese ästhetische Allgemeingültigkeit ist aber scharf zu unterscheiden von der logischen; diese beruht auf Begriffen und ist darum notwendig allgemein, jene dagegen beruht nur auf dem ästhetischen Gefühl und ist nur subjektiv. Gerade diese subjektive Allgemeingültigkeit ist eine „Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, wohl aber für den Transzendentalphilosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken."[3]) Immer wieder hebt Kant diesen Grundunterschied zwischen der logischen und ästhetischen Allgemeingültigkeit hervor. „Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich."[4]) Und doch soll das ästhetische Urteil nicht der individuellen Zufälligkeit des Einzelnen überlassen werden; es ist daher eine besondere, eigentümliche Grundlage der Gültigkeit des ästhetischen Urteils zu suchen. Diese findet Kant in der „allgemeinen Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vor-

[1]) Ibid.
[2]) Kr. d. U., pag. 5.
[3]) Ibid. pag. 21.
[4]) Kr. d. U., pag. 143.

stellung."[1]) Dieser „Zustand des freien Spiels der Erkenntnisvermögen"[2]) muß allgemein mittelbar sein, da Erkenntnis überhaupt für jedermann gilt. Was ist nun näherhin dieses freie Spiel der Erkenntnisvermögen als Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils? Es ist lediglich die „subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes,"[3]) das „Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts"[4]). Je reiner diese bloß formale Zweckmäßigkeit, umso reiner das ästhetische Wohlgefallen. „Ein Geschmacksurteil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen), welches also bloß die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurteil."[5]) In dieser Betonung der bloßen Form scheidet Kant das ästhetische Gefühl von jeder bloß empirisch-psychologischen oder gar physiologischen Begründung. So machen in der Malerei und Musik nicht die Reize der Farben und Töne, sondern **Zeichnung und Komposition** den eigentlichen Gegenstand des Geschmacksurteils aus. Nicht als ob dadurch Farben und Töne überhaupt bedeutungslos würden; aber sie sind nur Gegenstand des ästhetischen Urteils, insofern sie die Form des Kunstwerkes „genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen."[6]) — Wir erlauben uns hier eine kritische Bemerkung: So groß einerseits hier das Verdienst Kants ist in der Betonung der Form des Kunstwerkes, so liegt darin doch eine gewisse Überschätzung des theoretischen Formelements auf Kosten des seelischen Gehaltes. Diese Überschätzung teilt Kant mit Winkelmann und vielen anderen seiner Zeit. Aber es wäre einseitig, Kants Ästhetik nur von hier aus zu beurteilen. Wir werden sehen, welche fundamentale Rolle er dem Sittlich-Seelischen im Erhabenen zuweist und welche Bedeutung das Sittliche im höchsten Ideale der Schönheit, im Urbild der menschlichen Gestalt gewinnt. Dort hat Kant allen einseitigen Formalismus überwunden und einer tieferen Kunstauffassung den Weg gebahnt. — Schon die subjektive Allgemeingültigkeit des ästhetischen Gefühls

[1]) Ibid. pag. 27.
[2]) Ibid. pag. 28.
[3]) Ibid. pag. 35.
[4]) Ibid. pag. 37.
[5]) Ibid. pag. 38.
[6]) Kr. d. U., pag. 43.

hat jedes objektive Geschmacksprinzip als unmöglich abgelehnt; das Relationsmoment der bloß subjektiven formalen Zweckmäßigkeit im freien Spiel der Erkenntniskräfte erhebt diese Erkenntnis zu lichter Klarheit: „Es kann keine objektive Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben".[1]) Gesetzgebend auf dem Gebiete der Kunst ist allein das Genie. „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt."[2]) Die Kunstwerke selbst haben nur exemplarische Gültigkeit. Das Urbild des Geschmacks ist eine bloße Idee, das Ideal des Schönen. Nur der Mensch ist eines höchsten Ideals der Schönheit fähig. In seiner Gestalt stellt die Kunst nicht nur die Normalidee dar, welche nur die theoretisch richtige äussere Form geben kann, sondern zugleich die Vernunft-Idee des Sittlichen. Erst in der Einheit dieser beiden vollzieht sich das höchste Ideal der Schönheit in der menschlichen Gestalt.

Nehmen wir zu diesen Bestimmungen noch das modale Moment der Notwendigkeit hinzu, so können wir das Ästhetische dahin definieren: Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines allgemeinen notwendigen interesselosen Wohlgefallens erkannt wird. Bevor nun Kant zur transzendentalen Deduktion des ästhetischen Urteils schreitet, macht er innerhalb des Ästhetischen die wichtige Unterscheidung des Schönen und Erhabenen. Was ist das Wesentliche, das dem Erhabenen einen Eigenwert gibt gegenüber dem Schönen? Es ist das Gefühl des Unbedingten, des Unendlichen im Erhabenen, das es in engste Beziehung setzt zur Vernunft, während das Schöne ganz in der Beziehung zum Verstande beruht. So heißt es, daß die Natur in den Erscheinungen erhaben sei, „deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt."[3]) Das Schöne und Erhabene sind nur zwei verschiedene Gestaltungsweisen des ästhetischen Bewußtseins. „Also, gleichwie die ästhetische Urteilskraft in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung desselben) zusammenzustimmen, so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt

[1]) Ibid. pag. 53.
[2]) Ibid. pag. 181.
[3]) Kr. d. U., pag. 93.

welchen) subjektiv übereinzustimmen."[1]) Ja, so innig ist die Beziehung des Erhabenen zur sittlichen Vernunftidee, daß Kant an manchen Stellen zögert, das Erhabene als reines ästhetisches Gefühl gelten zu lassen; prinzipiell aber erkennt er es als solches an: „Das Urteil selber bleibt aber hierbei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objekte zum Grunde zu haben, bloß das subjektive Spiel der Gemütskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Kontrast als harmonisch vorstellt."[2])

Nachdem so die wichtigsten Momente des Geschmacksurteils herausgearbeitet sind, ist die Deduktion des ästhetischen Apriori zu leisten. Sie hat die Möglichkeit der apriorischen Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils darzutun. Ihre Frage gehört zu der allgemeinen Kernfrage der Transzendentalphilosophie: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich;[3]) denn auch das ästhetische Urteil ist stets synthetisch. Die Deduktion löst die Frage, indem sie zeigt, daß nur deshalb, weil das ästhetische Gefühl sich nur auf die Beziehung der Urteilskraft zu den Erkenntnisvermögen überhaupt richtet, diese aber bei jedem Menschen als solche vorauszusetzen sind, das ästhetische Urteil notwendig allgemeingültig ist. Dieser „Idealismus der Zweckmäßigkeit" ist das alleinige Prinzip des Geschmacksurteils; nur unter Zugrundelegung dieser formalen Idealität ist die Apriorität des ästhetischen Urteils möglich. Und die einzelnen Künste beweisen die Richtigkeit dieser Grundlegung.

So hat diese Deduktion gezeigt, daß die ästhetische Urteilskraft als eine eigene apriorische Bewußtseinsgesetzlichkeit neben Verstand und Vernunft zu gelten hat. Auch das ästhetische Gefühl hat die Begründung nicht aus der Erfahrung a posteriori zu erwarten; es ist selbst autonom, wie Verstand und Vernunft. „In der Beurteilung der Schönheit überhaupt suchen wir das Richtmaß a priori in uns selbst."[4]) Damit tritt die Kunst der Wissenschaft und Sittlichkeit ebenbürtig zur Seite; auch sie entquillt dem unerschöpflichen Urgrund der „reinen Vernunft".

[1]) Kr. d. U.. pag. 94.
[2]) Ibid. pag. 99.
[3]) Ibid. pag. 149.
[4]) Kr. d. U., pag. 252.

3. Kapitel.

Die Logik des Systems.

An der Hand des Kantischen Systemgedankens suchen wir Gegenstand und Methode der Philosophie zu bestimmen. Wir haben im ersten Kapitel gesehen, daß Kant der Philosophie ihre einheitliche Begründung als Wissenschaft gegeben hat in der Einheit der transzendentalen Methode. Indem wir diese zu verstehen suchten, haben sich uns zwei große systematische Aufgaben in der Philosophie ergeben: einmal die Begründung der „Erfahrung" — im weitesten Sinne des Wortes — in ihrer eigentümlichen Gesetzlichkeit, Erzeugung derselben aus ihrem Apriori; wir haben im zweiten Kapitel verfolgt, wie Kant diese Grundlegung der Erfahrung als der theoretischen, praktischen und ästhetischen Erkenntnis durchgeführt hat; dann aber ergab sich uns als zweite Aufgabe das eigentliche Systemproblem der Philosophie: die Begründung aller dieser Grundlegungen und Methoden der Gegenstandsgesetzlichkeiten in einer Grundgesetzlichkeit, in der einen Grundmethode des Gegenstandsdenkens überhaupt. Diese Aufgabe haben wir jetzt noch zu behandeln; es ist das Problem der Einheitslogik des Systems und damit eigentlich das Problem des Systembegriffs selbst.

Es ist notwendig, daß wir das Problem ganz scharf fixieren. Es sollen nicht nur die verschiedenen Gebiete der logischen Geltungen, wie sie den Wissenschaften immanent sind, in ihren eigentümlichen Voraussetzungen erkannt und begründet werden, sondern sie sollen, da sie ja apriorische Gesetzlichkeiten sind, zurückgeführt werden auf ihre innere Einheitsgesetzlichkeit als solche, deren Modifikationen und Realisierungen sie darstellen. Wir meinen das Problem einer umfassenden systematischen Gegenstandslogik, welche die Grundstrukturformen aller logischen Inhaltssetzung überhaupt aufzustellen hat, sowie die Methoden, welche diese Gegenstandsgesetzlichkeit überhaupt zu den eigentümlichen Strukturformen der theoretischen, ethischen und ästhetischen Seinsgeltung modifizieren. Damit erzeugt diese allgemeine Logik in sich die Grundlegungen der besonderen Glieder des Systems der Philosophie. In der konsequenten Durchführung dieser systemlogischen Aufgabe werden wir den System-

begriff als die Idee der unendlichen Erkenntnisaufgabe zu bestimmen haben. Nur die Hauptpunkte dieses Grundproblems wollen wir bei Kant aufzeigen.

1.

Mit der Frage nach der ἀρχή, nach dem Einheitsgrund alles Seins, begann in der Geschichte des griechischen Geistes die Selbstständigkeit der wissenschaftlichen Vernunft, die Philosophie. Und gleich in diesen ersten Anfängen des philosophischen Denkens begegnet uns der Satz, der wie kein anderer die Grundfrage der Philosophie, ihren Sinn und ihre Aufgabe bezeichnet, der Satz des Parmenides: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.“ — Diese Identität von Denken und Sein ist das Problem der Philosophie: das Denken als Denken des Seins und das Sein als Sein des Denkens. An der Lösung dieses Problems vollzieht sich die Geschichte der Philosophie. Sowohl Plato wie Aristoteles, Leibniz wie Kant — sie alle bedeuten geistesgewaltige Versuche, dieses Problem zu lösen. Nicht das ist der Fehler aller dogmatischen Metaphysik, daß sie die Wahrheit setzt in die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand; sondern daß ihr der Gegenstand in seiner absoluten Seinsbestimmtheit „gegeben“ ist und das Erkennen nur die Aufgabe hat, ihn nachzuzeichnen, zu analysieren. Hier hat Kant endgültige Klarheit gebracht und das ist seine ewige Tat: nicht die Erkenntnis richtet sich nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand richtet sich nach der Erkenntnis. Dies darf aber nicht psychologisch verstanden werden — wie es meist geschieht —, sondern rein logisch-transzendental: das Denken hat mit seinen eigenen Mitteln den Gegenstand aufzubauen; dieser ist ihm nicht gegeben, sondern als Problem aufgegeben.

Die erste Frage ist die nach der Gegenstands- oder Inhaltssetzung überhaupt. Von jeher suchte die Philosophie gewisse Grundmomente aufzustellen, die allem Gegenstandsdenken als solchem gemeinsam sind und darum von demselben abgelöst werden können: sie bilden das Inventarium der sogenannten formalen oder analytischen Logik. Wie hat sich Kant zu ihr gestellt und welche Bedeutung ist ihr im System der synthetischen Logik zuzuweisen? Kant hat eine prinzipielle Abneigung gegen alle bloß formale Logik. Das ist von seinem Standpunkte aus ganz klar. Gerade er hat ja gezeigt, daß diese Logik keine syn-

thetisch-wissenschaftliche Gegenstandserkenntnis geben könne, daß dazu noch ganz andere, außer ihr liegende Bedingungen hinzukommen müssen. Diese Entdeckung liegt in seiner klassischen Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile. Sein ganzes Bemühen galt der synthetischen Gegenstandserkenntnis, insbesondere der der theoretischen Wissenschaften. Wo er auf die analytische Logik zu sprechen kommt, hebt er immer ihren bloß formalen Charakter hervor. Sie bilde als „Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften,“ [1]) sie habe es zwar auch mit apriorischen Prinzipien zu tun und sei „ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle.“ [2]) Und zusammenfassend urteilt er: „Das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, ist zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken.“ [3]) Aus dieser seiner Stellung heraus nimmt Kant die formale Logik in ihrer geschichtlich vorliegenden Gestalt als gegeben hin, ohne eine Begründung derselben aus seinem transzendentalen Grundprinzip heraus zu versuchen; und doch fußt er gerade in entscheidenden Momenten auf ihr. Damit ist Natorps Urteil gerechtfertigt, wenn er sagt: „Kant verläßt sich dabei, wie heute wohl von keiner Seite mehr bestritten wird, allzu unbedenklich auf die „fertige Arbeit“ der Logiker, an der er nur einzelne Mängel auszubessern findet; während schon die gänzlich neue Rolle, die er den Kategorien zuweist, eine radikale Neubegründung statt solcher bloßen Flickarbeit gefordert hätte.“ [4]) Wir hier, die wir den systemlogischen Zusammenhang der Kantischen Philosophie aufzuweisen versuchen, müssen wenigstens in kurzen Zügen angeben, wie im transzendentalen System auf den eigenen Voraussetzungen Kants die formale Logik zu begründen ist, und insbesondere, in welchen Zusammen-

---

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. IX.

[2]) Ibid. pag. 77.

[3]) Ibid. pag. 84.

[4]) Natorp: Kant und die Marburger Schule“, Kantstudien, XVII, 1912, pag. 209.

hang sie zu setzen ist mit der transzendentalen Wissenschaftsgrundlegung.[1])

Wahrheitserkenntnis vollzieht sich nur im Urteil. Vom Urteil geht Kant aus in der Begründung seiner transzendentalen Logik. Er faßt das Urteil als Einheit eines Mannigfaltigen, als Vollzug dieser Einheit, als synthetische Einheit. Alle Einheitsfunktionen, die des Urteils sowohl wie die aus diesen abgeleiteten der Kategorien, sind zurückzuführen auf eine synthetische Ureinheit, die sie alle bedingt. Das ist die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Diese war schon in der Deduktion der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" „der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt."[2]) In der zweiten Auflage ist sie „der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, **selbst die ganze Logik** und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß."[3]) Wir folgen also ganz der Anregung Kants, wenn wir auf dem Grunde dieser synthetischen Einheit der Apperzeption die ganze transzendentale Logik aufbauen. Wir haben uns im zweiten Kapitel bei der Deduktion der Erfahrung den Sinn dieser Apperzeption klar gemacht. Wir haben begriffen, daß sie als synthetische Einheit des Bewußtseins die methodische Grundbedingung aller Gegenstandssetzung überhaupt ist. Sie selbst, als analytisches Selbstbewußtsein, ist nur möglich auf Grund der synthetischen Einheit als solcher. Damit wurde sie uns zur methodischen Einheit aller kategorialen Einheitsfunktionen. Damit begründet sie als die Grundbedingung alles Denkens überhaupt die Prinzipien der Identität, der Verschiedenheit und der Kontinuität. Die Identität besagt lediglich das logische Festhalten des einmal gesetzten Denkinhaltes seiner ganzen Bedeutung nach; aber eben das Festhalten gegenüber aller Verschiedenheit, allem Anderssein, womit zugleich das Grundgesetz des Widerspruchs gegeben ist. A ist A, und ist nicht non A. Diese beiden Grundgesetze gehören zusammen. In ihrer Einheit vollzieht sich die Kontinuität des Denkens. In und mit diesen Grundprinzipien baut sich nun zugleich der Gegenstand auf nach den Momenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Diese Stufen sind nicht deduktiv

[1]) Zum Folgenden siehe besonders Natorp: „Die Logik der exakten Wissenschaften"; sowie Cohen: „Logik der reinen Erkenntnis".

[2]) Kr. d. r. V. 1781, pag. 117 Anm.

[3]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 134 Anm.

abzuleiten aus einem obersten Prinzip, sondern in strengster Wechselbezüglichkeit aufzubauen. Die synthetische Einheit ist ihre Grundbedingung, sie sind gleichsam nur Momente im Vollzug dieser. Beachten wir kurz die Bemerkungen, die Kant im Anschluß an seine Kategorientafel macht. Vor allem hebt er die jedesmalige Dreizahl der Kategorien hervor, „welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß.“ [1]) Besonders aber ist ihm die Beobachtung wichtig, „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt.“ So ist ihm z. B. „die Allheit nichts anders als die Vielheit, als Einheit betrachtet.“ [2]) „Die Einschränkung ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden“ usw. Kant hat hier auf ein sehr wichtiges Problem gedeutet, aber es nicht befriedigend gelöst. Es genügt nicht, von der „Verbindung“ der dritten Kategorien mit den ersten beiden zu sprechen; die dritte Kategorie muß gleichsam als synthetischer Einheitsvollzug der beiden anderen anerkannt werden, als ihre Ursprungseinheit. Sehr wichtig ist dann Kants andere Bemerkung bezüglich der Modalität. Hier wird nichts zum Inhalt des Urteils hinzugetan, [3]) sondern sie geht nur „den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt an.“ Sie bezieht sich nicht auf den Inhaltsaufbau des Gegenstandes, sondern auf seine Gegenständlichkeit, sie begründet nicht neue Prädikate des Gegenstandes, des Inhalts, sondern das Setzen desselben nach seiner Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit.

Diese Grundstufen des Gegenstandsaufbaus sind durchzuführen für Begriff, Urteil und Kategorie und damit die allgemeine „formale“ Logik auszuführen. Diese Stufen bedeuten keine bestimmten Inhalte, sondern gleichsam nur Grundmethoden, Verfahrungsweisen alles Inhaltsdenkens überhaupt. Die für uns wichtigste Frage ist nun: Wie ist der Übergang herzustellen von dieser allgemeinen Gegenstandslogik zu den bestimmten Gegenstandsproblemen der Systemglieder? Es sind die Methoden zu begründen, welche diese allgemeinen gegenstandslogischen Gesetzlichkeiten zu den Kategoriensystemen der Theoretik, Ethik und

---

[1]) Kritik d. r. V. 1787, pag. 110.
[2]) Ibid. pag. 111.
[3]) Ibid. pag. 100.

Ästhetik modifizieren. Hier greift die transzendentale Methode der Wissenschaftsgrundlegung ein. Sie arbeitet die Grundgesetzlichkeiten der Wissenschaften heraus, die Grundbegriffe, welche diese als solche konstituieren. Diese Wissenschafts-Bedingungen sind aufzunehmen in das System der allgemeinen Gegenstandslogik, das in der durchgängigen Beziehung auf diese Konstituentien der „Erfahrung" realisiert wird zum Kategoriensystem der theoretischen, praktischen und ästhetischen Erkenntnis. Damit erzeugt die allgemeine Logik in sich selbst die konstitutiven Grundlagen der besonderen Seinsgeltungen. Die weitere Durchführung dieser Grundlagen im Einzelnen ist dann die Aufgabe der besonderen Systemglieder.

Verfolgen wir kurz die diesbezüglichen Punkte der Kantischen Systematik. Wie aus dem allgemeinen Kategoriensystem das System der synthetischen Grundsätze der Erfahrung hervorgeht, haben wir im zweiten Kapitel gesehen. Dieses System der Erfahrungsgrundsätze ist gleichsam das Kategoriensystem der theoretischen Erkenntnis, die Logik der Theoretik. Es ist die Beziehung auf Raum und Zeit, welche die reinen Verstandesbegriffe zu Grundbegriffen der Erfahrung restringiert. Damit hat diese theoretische Gegenstandslogik die Wahrheit und objektive Gültigkeit der theoretischen Erkenntnis zu begründen. — Eine ganz andere Bedeutung gewinnen die Kategorien in der Grundlegung der Ethik; hier gilt es die objektive Realität des reinen Willens zu begründen. Immer wieder hebt Kant hervor, daß hier die Kategorien nicht auf die theoretische Bestimmung des Gegenstandes gehen, sondern eben nur „praktische Realität" haben, nur in „praktischer Absicht" genommen werden. Dies läßt sich am besten verfolgen an der Kategorie der Kausalität, die ja wie in der Theoretik so auch in der Praktik zentrale Bedeutung gewinnt. In den Analogien der Erfahrung wurde die Kausalität streng eindeutig bestimmt als die gesetzmäßige Beziehung zwischen Antecedens und Consequens in der Zeit. Zu gleicher Zeit aber hat schon die negative Begründung der Freiheit in der Dialektik die Möglichkeit einer ganz anderen Bedeutung der Kausalität dargetan, nämlich einer reinen Vernunftbestimmung ohne alle Bedingtheit in Raum und Zeit. Diese Vernunftkausalität wird die positive Grundkategorie der Ethik. Sie bedeutet hier nur den „Bestimmungsgrund der Kausalität des Menschen als Sinnenwesens in der reinen Vernunft (die darum

praktisch heißt.)“ [1]) Besonders wichtig wird diese ethische Kategorienfrage auf den Seiten 54/55 und 65/67 der „Kritik der praktischen Vernunft.“ Hier steht die Logik der Ethik in Frage: Kant zeigt, daß, wenn die Kategorie zwar nur in Anwendung auf die Erfahrung theoretische Erkenntnis leisten kann, „doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten zu bestimmen.“ [2]) Die Kausalität durch Freiheit konstituiert den Begriff des reinen Willens als eines Willens, der „durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist.“ [3]) Damit aber muß zugleich auch den anderen Kategorien eine praktische Geltung zuerkannt werden. „Aber diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Übersinnlichen gibt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in notwendiger Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere, als bloß praktisch-anwendbare Realität“.[4]) Damit hat Kant selbst die Grundlage einer Logik der Ethik gelegt, die wir aus der Konsequenz des transzendentalen Grundgedankens gefordert haben. Es ist das System der „Kategorien der Freiheit“, im Unterschied von den „Kategorien der Natur“.[5]) Damit erst ist der innerste systemlogische Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnisgesetzlichkeit vollzogen. Damit erst kann die Ethik die Grundlegung der Geisteswissenschaften vollziehen, indem auch sie als eine eigene Art logischer Gegenstandsgesetzlichkeit begründet ist. Und indem gegenüber der theoretischen Beziehung auf Raum und Zeit die Grundlegung der Ethik allein in der Beziehung auf die unbedingte Autonomie der Vernunft erkannt wird, wird damit zugleich der Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen begründet. Der Begriff Freiheit, der als unbedingte autonome Vernunftgeltung gegenüber aller theoretisch-objektiven Bedingtheit zu bestimmen ist, wird so bei Kant zum „Schluß-

[1]) Kr. d. pr. V., Ak.-Ausg., pag. 49.
[2]) Ibid. pag. 54.
[3]) Ibid. pag. 55.
[4]) Ibid. pag. 56.
[5]) Ibid. pag. 65.

stein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft."[1])

Dieselbe systemlogische Begründung ist natürlich auch für die Ästhetik durchzuführen. Wir haben gesehen, wie Kant in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" die apriorischen Grundelemente des ästhetischen Gefühls an der Hand der allgemeinen Kategorientafel aufstellt und welche Bedeutung die Gegenstandsmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität im Gebiete des Ästhetischen gewinnen. Dabei wurde zugleich klar, in welcher systematischen Beziehung die Ästhetik zur Theoretik und Ethik steht: daß die Kunst Natur und Sittlichkeit als die beiden materialen Vorbedingungen voraussetzt, an denen sie ihre eigene Gestaltung vollziehen kann. Mit dieser systematischen Begründung der ästhetischen Gegenstandsgesetzlichkeit ist zugleich das Fundament gelegt für die Arbeit der Kunstwissenschaften. — Wir konnten an der Hand der Kantischen Philosophie lediglich die Richtung andeuten, in welcher der systemlogische Zusammenhang der Philosophie zu begründen ist. Erst damit gewinnt die „synthetische Einheit des Bewußtseins", die „Einheit der reinen Vernunft", einen logisch faßbaren Sinn und bleibt nicht bloße unbestimmte Forderung. Die Grundpositionen der logischen Gegenstandssetzung überhaupt sind durchzuführen und zu realisieren in den Gegenstandsgeltungen und Strukturformen der verschiedenen Erkenntnisgebiete. Damit erst werden die verschiedenen Wissenschaften, welche alle die besonderen Gegenstandsaufgaben zu bewältigen suchen, als Wissenschaften begründet und zugleich in ihrer inneren Grundgesetzlichkeit zu dem System des Wissens zusammengeschlossen. Das ist die Aufgabe der Systemlogik der Philosophie, die ihr die Kantische Systematik gestellt hat.

2.

Noch eine letzte Systemfrage bleibt uns zu beantworten: Kann denn diese Begründung aller Erkenntnisgesetzlichkeit in der Gesetzeseinheit der reinen Vernunft überhaupt abschließend durchgeführt werden, und ist denn mit dieser transzendentallogischen Einheitsbegründung aller Gegenstandserkenntnis der Gegenstand selbst erkannt, ist damit die Identität von Denken und Sein voll-

[1]) Kr. d. pr. V., pag. 3.

zogen? Ist der Gegenstand der Erkenntnis je abschließend bestimmbar, die Seinserkenntnis überhaupt zu vollenden? Wir stehen hier an der entscheidendsten Systemfrage der Philosophie überhaupt, an der Frage des Systembegriffs selbst. Immer wieder hat man den Sinn und Wert der Philosophie in Frage gestellt, man hat darauf hingewiesen, daß es doch ein unmögliches Beginnen sei, mit einem feststehenden abstrakten logischen Begriffsschema die unendliche Fülle des Seins umspannen und auf logische Gesetze bringen zu wollen. Man wies dann, um diesen Einwurf zu bekräftigen, auf die mannigfachen Vergewaltigungen hin, welche die verschiedensten Seiten der Wirklichkeit in den philosophischen Systemen immer wieder erfahren haben; damit glaubte man der Philosophie überhaupt das Existenzrecht absprechen zu müssen. Den Beweggrund dieses Einwurfs erkennen wir in vollem Umfang an; er gilt für jede dogmatische Philosophie, welche die gesamte Wirklichkeit aus einem absolut geschlossenen Begriffssystem deduzieren zu können glaubt. Aber gerade dieser Systembegriff ist abzuweisen; er wird der Aufgabe der Erkenntnis in keiner Weise gerecht. Natorp sagt von jedem solchen absolutistischen Dogmatismus mit Recht, daß er „das Sein im Denken nur gründet, indem er das Denken zu einem neuen dinghaften Sein gefrieren läßt.“ [1]) Aber gerade hier haben wir die große Leistung Kants darin zu erkennen, daß er gezeigt hat, der Gegenstand in seinem An-sich und seiner totalen Bestimmtheit sei nie gegeben, sondern nur als unendliche Denkaufgabe zu verstehen. Das ist der Sinn seiner „Dialektik“, seiner transzendentalen Ideenlehre. Erst hier zertrümmert er jeden Absolutismus und begründet die Erkenntnis als unendliche Aufgabe. Man hat im allgemeinen den Systemwert dieser Ideenlehre, ihre eminent positive Bedeutung viel zu wenig beachtet und gewürdigt. Nur den systematischen Grundgedanken wollen wir herausarbeiten.

Wir haben gesehen, daß es die Aufgabe des allgemeinen transzendentallogischen Kategoriensystems ist, die methodischen Grundlagen der Gegenstandssetzung als solcher und damit zugleich die Grundlagen der besonderen Gegenstandsstrukturen zu begründen. Aber damit sind eben nur die methodischen Grundgesetzlichkeiten gegeben, die Grundlagen für den Aufbau des Gegenstandes, für die Bestimmung desselben; diese selbst leistet erst die Durch-

[1]) Natorp, „Kant und die Marburger Schule“, pag. 199.

führung. So bildete das System der Erfahrungsgrundsätze in seiner Einheit gleichsam nur den Grundbegriff der „Natur überhaupt"; damit ist aber noch kein einziges empirisches Naturgesetz gegeben. Alle diese besonderen Gesetze müssen zwar unter jenen Grundsätzen stehen, wenn sie überhaupt Naturgesetze sein sollen, aber sie sind nicht aus ihnen ableitbar. Die Bestimmung dieser besonderen empirischen Gesetze hat in unendlichem Prozeß die Naturwissenschaft zu leisten. Sie erst vollzieht die Konkretion und Realisierung jener allgemeinen Gesetzlichkeiten, die vollständige Bestimmung des Gegenstandes. Und so unendlich die Mannigfaltigkeit der Natur ist, so unendlich ist die Arbeit der Naturwissenschaft, so unendlich die theoretische Erkenntnis. Aber zugleich mit jedem Fortschritt in dieser konkreten, materialen Gegenstandserkenntnis vertiefen sich auch deren Grundlagen. Somit wird es für die theoretische Philosophie zur unbedingten Pflicht, sich stets in engster Verbindung mit diesen theoretischen Wissenschaften zu halten, an deren Fortschritten ihre eigenen Grundlagen zu prüfen und immer tiefer zu legen. Ihr Apriori selbst ist nie starr gegeben, sondern immer nur Grundlage für das jeweilige Stadium der Gegenstandserkenntnis. Dieser Gegenstand ist aber nur Idee, auf die hin das ganze Forschen gerichtet ist, wodurch es Richtung und Einheit gewinnt. Immer wieder hebt Kant hervor, daß diese Idee kein Gegenstand ist, der etwa in concreto in der Erfahrung gegeben werden könnte, sondern daß er nur die systematische Einheit der Erkenntnisstufen bedeutet. So notwendig die konstitutiven Kategorien als Grundlagen sind, so notwendig sind die systematischen Ideen als Aufgaben, denn sie sind ja die Aufgaben, für die jene Grundlegungen erdacht worden sind. Die Ideen sind als „Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transzendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen, und sie mithin keinen anderen Nutzen haben als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird."[1]) So sind die Ideen regulative, d. i. systematisch-methodische Prinzipien; sie besagen, daß die Erkenntnis in keinem gegebenen

[1]) Kr. d. r. V. 1787, pag. 380.

Stadium stehen bleiben darf, sondern daß sie ins Unendliche weitergeführt werden muß bis zum Unbedingten. Die Idee ist der focus imaginarius, der logische Brennpunkt, auf den hin alle Gegenstandserkenntnis dirigiert sein muß; gleichsam die Ordnungsnorm aller einzelnen Erkenntnisleistungen. So nennt Kant selbst diese systematische Vernunfteinheit, „logisches Prinzip", „Methode".[1])

Wenn nun Kant selbst dabei stehen geblieben ist, diesen Systembegriff der Idee nur für die Theoretik prinzipiell fruchtbar zu machen, so ist es Aufgabe der konsequenten Transzendentalphilosophie, ihn zum Systembegriff der Philosophie überhaupt zu machen. Was oben ausgeführt worden ist für die theoretische Philosophie, gilt mutatis mutandis für alle Glieder des philosophischen Systems; ja für den Systembegriff selbst. So wenig wie die Natur der Naturwissenschaften je abschließend gegeben, erkannt ist, genau so wenig ist je die Vollendung der Sittlichkeit gegeben in der Geschichte der Menschheit; genau so wenig ist die Geschichte und sind damit die Geisteswissenschaften je am Ende. Damit aber auch nicht die praktische Philosophie, als die Logik dieser Wissenschaften; auch sie hat mit diesen Wissenschaften zu wachsen und sich zu vertiefen. Auch ihr Gegenstand ist systematische Idee, ja in eminent positiverem Sinne als die Idee des theoretischen Gegenstandes. Und steht es nicht ebenso bei der Kunst? Wohl gilt doch gerade von ihr, daß sie „stets am Ziele" sei, daß gleichsam jedes Kunstwerk in sich eine Vollendung darstelle, daß es eine eigentliche geschichtliche Entwicklung hier nicht gebe: „Das Unzulängliche, hier wirds Ereignis; das Unbeschreibliche, hier ists getan." Und doch, welches Kunstwerk stellt denn die Schönheit dar, das Ideal? Gerade bei Kant haben wir gehört, daß das Ideal des Schönen nur eine Idee sei und damit die Kunst in allen ihren Gestaltungen nur ein Versuch, dieses Urbild des Schönen zu realisieren. Auch die Kunst ist nie am Ende, wenn auch das einzelne Kunstwerk für sich eine inhaltliche Vollendung bedeutet. Damit sind aber auch die Kunstwissenschaften, die das Geheimnis der Kunst zu begreifen suchen, nie am Ende, und damit ist auch die Philosophie der Kunst in stetem Werden. Immer wieder hat sie von den ewigen Schöpfungen der Kunst neue tiefe Offenbarungen zu empfangen;

[1]) Ibid. pag. 676.

auch die Schönheit ist nicht gegeben, sondern ewig aufgegeben.

Aus alldem ist klar: Auch das System der Philosophie selbst ist nicht absolut vollendbar; auch die Philosophie darf nur als unendliche Aufgabe verstanden werden. Damit erst gewinnt der Systemgedanke des transzendentalen Idealismus seine ganze große volle Bedeutung; erst in dieser unendlichen Aufgabe des philosophischen Systems selbst vollzieht sich die Einheit des Bewußtseins: sie bedeutet nur die unendliche methodische Aufgabe der Vereinheitlichung, nicht aber einen im Endlichen erreichbaren Abschluß. So sehr die Transzendentalphilosophie es als ihre höchste Aufgabe erkennt, in allen Gestaltungen des Bewußtseins die immanente Gesetzlichkeit, die Wahrheit, den Logos zu ergreifen und zu begreifen, so wenig maßt sie sich an, in einem gegebenen Stadium je diese Aufgabe gelöst zu haben. In diesem Sinne sagt Natorp von der transzendentalen Methode: „Sie macht die Autonomie der Erfahrung geltend ebensosehr gegen die Heteronomie eines sie meistern wollenden Metaphysizismus, wie gegen die Anomie eines gesetzesbaren, wohl gar gesetzesfeindlichen Empirismus.“[1]) — So steht der Menschengeist in der Mitte zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit: Die Wahrheit ist ihm unendliche Aufgabe — und damit die Philosophie.

[1]) A. a. O. pag. 198.

II. Teil.

Der Systemgedanke bei Fichte.

Wir haben es in unserer Einleitung als eine Gewissensfrage der Philosophie der Gegenwart bezeichnet, Stellung zu nehmen zum Kantischen Systemgedanken und seiner Entwicklung in der nachfolgenden idealistischen Spekulation. Wir haben jetzt im ersten Teile dieser Arbeit in einer etwas eingehenderen Untersuchung die innerste Systematik der Kantischen Philosophie aufzuweisen versucht. Damit haben wir zugleich gezeigt, wie falsch es ist, wenn man immer wieder liest, erst von Kants Nachfolgern sei der Systemgedanke in die Philosophie eingeführt worden, während bei Kant selbst das ganze philosophische Material gleichsam noch regellos nebeneinander liege. Im Gegenteil: Wir haben erkannt, daß Kant als Erster die Philosophie als System begründet hat, und zwar in der Einheit der transzendentalen Methode. Auf diese kommt schlechthin alles an; ihre Systemkraft suchten wir, in den Hauptrichtungen wenigstens, zu verstehen. Und an diesen Systemgedanken Kants knüpfen nun die großen idealistischen Systematiker an, ihnen allen voran Fichte. Wir wollen jetzt in diesem zweiten Teil in knapper Kürze untersuchen, wie Fichte das Systemproblem gestellt, und wie er es durchgeführt hat. Wir gehen also an dieser Stelle nicht ein auf die, zum Teil sehr bedeutenden, Leistungen Fichtes auf logischem und ethischem, rechts- und geschichtsphilosophischem Gebiet; wir behalten uns die systemlogische Darstellung dieser Leistungen Fichtes für eine andere Stelle vor. Wir betrachten nur sein System als Ganzes, den Systemgedanken. Angesichts der Schwierigkeit des Fichte-Problems und der Tatsache, daß hier die meiste Arbeit noch zu tun ist, können die folgenden Ausführungen nur als ein erster Versuch der Problembehandlung gelten.[1])

[1]) An neueren Arbeiten über Fichte wurden berücksichtigt E. Lask: „Fichtes Idealismus und die Geschichte", Tübingen 1902. A. Menzel: „Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus"

Von vornherein tritt uns eine nicht unerhebliche Schwierigkeit entgegen. Die meisten bisherigen Arbeiten über Fichte haben sich nur an die ersten Darstellungen der Wissenschaftslehre gehalten, meist nur an die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 und die beiden Einleitungen von 1797, während sie die spätere Entwicklung Fichtes als metaphysisch-religiös nicht berücksichtigten oder ablehnten. Damit hat man sich aber das volle Verständnis Fichtes von vornherein verbaut. Schon die eine Tatsache, daß Fichte selbst die Terminologie der W.-L. 1794 und ihre ganze Methodik bald darauf wieder aufgegeben hat, zeigt, daß er sie für durchaus ungenügend hielt. Zudem war Fichte ein viel zu beweglicher, allseitiger Denker, als daß man ihn auf gewisse Ausdrücke festnageln dürfte. Was aber für uns das Wichtigste ist: Fichte selbst war stets überzeugt, sich seine ganze Entwicklung hindurch an der Lösung desselben einen Grundproblems versucht und mit jedem Schritt einen reiferen und klareren Ausdruck für seine Gedanken gefunden zu haben. Damit stellt er uns, wenn wir seiner Philosophie gerecht werden wollen, die Aufgabe, die verschiedenen Wissenschaftslehren als Darstellungen desselben Systemproblems zu begreifen und zugleich den inneren Fortschritt in der Problembehandlung aufzuzeigen.

---

1. Kapitel.

Das Grundproblem der Wissenschaftslehre.

1.

Als erstes Werk Kants lernte Fichte die „Kritik der praktischen Vernunft“ kennen. Aus ihr schöpfte er den großen Idealismus einer von der Würde ihrer übersinnlichen Freiheitsbestimmung mächtig erfüllten sittlichen Persönlichkeit. Dieser Glaube an das Übersinnliche, an die absolute Autonomie der Vernunft, ist der ursprüngliche Wurzelgrund des Fichteschen Idealismus. Dieser Glaube festigte und stählte sich ihm im Kampf gegen den Skeptizismus. In diesem Kampfe konzipierte er die Grundposition seiner

---

Leipzig 1909. A. Lanz: „Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff“, im Arch. f. Gesch. d. Phil. 26, 1, sowie die Einleitung von Medicus zu seiner Fichteausgabe.

Philosophie, den Begriff der „Tathandlung“ des absoluten Ich.[1]) Welche Bedeutung für Fichte dieses Sich-Losreißen von aller Faktizität, von aller Tatsache, und die Forderung einer Begründung alles Seins im Ich hatte, kann man daraus ersehen, daß Fichte noch im Jahre 1804, an einer entscheidenden Stelle, auf diese „Tathandlung“ zurückgreift. Dort, im 13. Vortrag der W.-L., in dem er die absolute Gültigkeit des Bewußtseinsidealismus, dem das Absolute Tatsache ist, widerlegt, heißt es: „Nun hat die W.-L. von dem ersten Augenblicke ihres Entstehens an erklärt, daß es das πρῶτον ψεῦδος der bisherigen Systeme sei, von Tatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine Tathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte Genesis benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinaus gewesen.“[2]) — Diesen Begriff der absoluten Tathandlung galt es nun, zum Grundbegriff des Systems zu machen, und auf ihm die ganze Systematik der W.-L. aufzubauen.

Zum erstenmal legte Fichte Problem und Methode seiner Philosophie dar in der Programmschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“, mit der er 1794 in Jena seine Professur antrat. Fichte geht aus von dem Begriff der Wissenschaft; wenn Philosophie Wissenschaft sein soll, so müssen für sie alle Momente geltend gemacht werden, welche die Wissenschaft als solche konstituieren. Wodurch werden denn einzelne Sätze mit verschiedenem Gehalt Sätze einer bestimmten Wissenschaft? Offenbar nur dadurch, „daß sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen und durch ihr Verhältnis zum Ganzen es werden.“[3]) Aber diese einheitliche Gewißheit kann nicht durch bloßes Aneinanderreihen erreicht werden; es „müßte Ein Satz gewiß sein, der etwa den übrigen seine Gewißheit mitteilte: so daß, wenn und inwiefern dieser Eine gewiß sein soll, auch ein zweiter, und wenn und inwiefern dieser zweite gewiß sein soll, auch ein dritter u. s. f. gewiß sein muß.“[4]) Jener erste, die Gewißheit aller Sätze begründende Satz, „kann seine Gewißheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muß sie vor derselben vorher haben;

[1]) I. 8 (Gesamtausgabe der Werke von J. H. Fichte 1834—1846).
[2]) X, 194.
[3]) 1, 40.
[4]) 1, 41.

denn aus der Vereinigung mehrerer Teile kann nichts entstehen, was in keinem Teile ist. Alle übrigen aber müßten die ihrige von ihm erhalten. Er müßte vor aller Verbindung vorher gewiß und ausgemacht sein. Kein einziger von den übrigen aber müßte vor der Verbindung es sein, sondern erst durch sie es werden."[1]) Dieser gewißheitsbegründende Satz ist der Grundsatz der Wissenschaft. „Jede Wissenschaft muß einen Grundsatz haben; ja sie könnte ihrem inneren Charakter nach wohl gar aus einem einzigen, an sich gewissen Satze bestehen."[2])

Wodurch erhalten nun die anderen Sätze ihre Gewißheit von dem ersten Grundsatze? Durch die systematische Form, die sich in dem Wenn-So ausdrückt. — Wir werden später sehen, welche entscheidende Bedeutung diese systematische Form des Wenn-So in dem „problematischen Soll" der W.-L. 1804 gewinnt. — Woraus folgt denn aber die Gewißheit der Grundsätze der verschiedenen Wissensgebiete und worauf gründet sich die systematische Form der Gewißheitsmitteilung? M. a. W.: „Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?" Das ist die Frage und das Problem der Philosophie, die darum Wissenschaftslehre ist, „Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt."[3]) Es sind nun die Aufgaben dieser Wissenschaftslehre näher auseinanderzusetzen. Zunächst hat sie die „Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen und vielleicht in welchen Graden etwas gewiß sein könne, und überhaupt, was das heiße — gewiß sein; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen."[4]) Aber nicht der Gehalt, sondern auch die Form gehört notwendig zum Wesen der Wissenschaft. Damit nimmt die W.-L. auch „die Verbindlichkeit auf sich, für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen."[5]) Das also sind die Aufgaben der Wissenschaftslehre gegenüber dem „System des menschlichen Wissens." Als Wissenschaft muß sie aber vor allem selbst einen gewissen Grundsatz haben, auf dem sie sich aufbaut. Da sie aber das Wissen vom Wissen überhaupt ist, so muß dieser Satz

[1]) 1, 41.
[2]) 1, 41/42.
[3]) 1, 43.
[4]) 1, 47.
[5]) Ibid.

der unbedingte Grundsatz alles Wissens sein; er ist „schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höhern Satz zurückzuführen.“ [1]) Er muß durch sich selbst gewiß sein, da er der „Satz des Wissens schlechthin“ ist. „Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich“.[2]) Dieser Satz muß zugleich die absolute Einheit von Form und Gehalt darstellen; denn „gewiß wissen heißt nichts anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben.“ [3]) Dieser Satz aber soll in sich die absolute Gewißheit bedeuten. Nur dieser höchste Grundsatz alles Wissens ist der eine unbedingt-erste Satz der W.-L. Alle anderen Sätze sind in Form oder Gehalt durch ihn begründet. In ihm liegt schlechthin aller Gehalt: „Mithin müßte, wenn unsere Voraussetzung richtig sein, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige sein, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.“ [4])

Wie ist es aber nun möglich, daß die W.-L. alles menschliche Wissen schlechthin erschöpfen kann? Nur dadurch, daß sie eben ihren Grundsatz erschöpft, d. h. „wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, wenn der Grundsatz notwendig auf alle aufgestellten Sätze führt und alle aufgestellten Sätze notwendig wieder auf ihn zurückführen.“ [5]) „Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem und Alles zu Einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter.“ [6]) — Auch die formale Logik wird erst durch die W.-L. begründet. Die Gesetze der Logik sind durch Reflexion abstrahiert und können nur darum von allem Gegenstandserkennen abgelöst werden, weil sie allem realen Leben des Bewußtseins immanent zu Grunde liegen. „Die W.-L. kann schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und man darf ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht,

[1]) 1, 48.
[2]) Ibid.
[3]) 1, 51.
[4]) 1, 52.
[5]) 1, 58.
[6]) 1, 59, Anm.

als gültig vorausschicken; hingegen muß jeder logische Satz und die ganze Logik aus der W.-L. bewiesen werden.“[1]) — Aus dieser an sich richtigen Erkenntnis heraus hat Fichte später in der „Transzendentalen Logik“ 1812 eine interessante Begründung der Logik von der W.-L. aus versucht. —

Wir halten hier inne und suchen kritisch Stellung zu nehmen zu diesem Systembegriff der Wissenschaftslehre. Auf den ersten Blick scheint uns in der W.-L. das entgegenzutreten, was wir oben im Anschluß an Kants Philosophie von der Systemlogik forderten: die Einheit und Begründung alles Wissens in einer umfassenden Wissenschaftstheorie, die Rückführung aller Erkenntnis auf absolute Einheit und die Begründung aus derselben. Fichte scheint dieses systematische Grundproblem der kritischen Philosophie richtig erkannt und gelöst zu haben. Doch wenn wir seine Ausführungen einer aufmerksameren Prüfung unterziehen, so sehen wir bald, daß dem nicht so ist, daß wichtige Differenzen gegenüber Kant vorliegen. Nur die zwei systematisch entscheidendsten Punkte wollen wir herausgreifen: das Problem selbst und die Methode. Wir müssen hier von vornherein einsehen, daß in der W.-L. eine ganz andere Problemstellung vorliegt. Wenn Kant nach der „Möglichkeit“ der Wissenschaft fragte, so war es die Frage nach den objektiven Begriffen und Gesetzlichkeiten, welche die Wissenschaften konstituieren, die die objektive Realität und Gültigkeit der wissenschaftlichen Urteile bedingen. Fichtes Problem dagegen ist das Faktum der Gewißheit, die Frage der W.-L. ist, „was das heiße — gewiß sein.“ Damit ist die transzendentale Grundfrage umgebogen ins Psychologische. Die Wahrheit der Erkenntnis wird nicht objektiv gesucht in den wissenschaftlichen Grundgesetzen und Grundurteilen, sondern in dem subjektiven Moment des Gewißseins. Der Ausgangspunkt Fichtes ist Psychologismus. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie gerade diese Abbiegung ins Psychologische das ganze Unheil der W.-L. von 1794 verursacht hat; ja wie der dadurch gegebene Metaphysizismus noch in der ungemein reiferen Fassung der W.-L. von 1804, die doch gerade den Psychologismus der früheren Problemstellung entschieden zu überwinden sucht, entscheidende systematische Geltung gewinnt.

Aus diesem metaphysischen Psychologismus entspringt zu-

[1]) 1, 68.

gleich der Dogmatismus der Fichteschen Methode, — der andere große Unterscheidungspunkt seines Systems vom Kritizismus Kants. — Jede Wissenschaft soll ihren Grundsatz haben, der für sich gewiß ist und die anderen Sätze nach Form und Gehalt bestimmt. Ist das richtig? Uns scheint in dieser Argumentation der transzendentale Grundgedanke der ὑπόθεσις in seinem innersten Kerne verkannt zu sein. Die Grundsätze der Wissenschaften sind für sich überhaupt nichts, Bedeutung haben sie bloß als Grundlegungen, methodische Bedingungen wissenschaftlicher Gegenstandsbestimmung. Dasselbe gilt natürlich in noch viel höherem Grade vom unbedingt-ersten Grundsatz alles Wissens. Aber indem Fichte diesen Satz mit dem absoluten Gehalte erfüllt sein läßt, glaubt er aus ihm in geschlossener Deduktion das gesamte System der Erkenntnisbedingungen deduzieren zu können. — Diese beiden Momente: Der psychologistische Ausgangspunkt der W.-L. und ihr Absolutismus sind die beiden entscheidenden Grundcharaktere des Fichteschen Systemgedankens; es sind zugleich die Punkte, die Fichtes Philosophie prinzipiell unterscheiden vom kritischen Idealismus Kants. — Ehe wir auf die Systematik der W.-L. selbst eingehen, soll noch in aller Kürze gezeigt werden, daß das Problem des Wissens, der Gewißheit, nicht nur 1794, sondern auch späterhin das Grundthema der W.-L. gewesen ist.

2.

Aus den beiden Einleitungen von 1797 wollen wir lediglich eine entscheidende Stelle anführen. Die Frage der Philosophie wird in der 1. Einleitung dahin formuliert: „Welches ist der Grund der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühl der Notwendigkeit selbst?“ Es genügt hinzuzufügen, daß die „Erfahrung“ das System dieser vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen ist, um einzusehen, wie weit dieser Standpunkt Fichtes von der transzendentallogischen Frage des Kantischen Kritizismus abliegt. —

Zum eigentlichen und ausschließlichen Problem wird das Wissen in der W.-L. von 1801. „Die Wissenschaftslehre soll, wie die Zusammensetzung des Wortes zeigt, sein eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit

einem Worte — es ist.“ [1]) Den Begriff des reinen, absoluten Wissens gilt es zu bestimmen; in der Erschöpfung seiner Momente realisiert sich die Wissenschaftslehre. Die W.-L. will nicht ein „neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von Etwas) herbeiführen, sondern sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen.“ [2]) Die W.-L. ist nicht „Objekt des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objekten.“ [3]) Das reine, absolute Wissen bedeutet die Qualität der Gewißheit in jedem Objektwissen. „Inwiefern es ein Wissen von Etwas ist, ist es, in jedem andern Wissen von jedem andern Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sei.“ [4]) — Und auch in dieser W.-L. tritt jenes Gefühl der Notwendigkeit an einer entscheidenden Stelle in den Vordergrund: da, wo der Inhaltsfaktor des absoluten Wissens, sein Sein oder Was, mit dem Erzeugungsfaktor desselben, mit der Freiheit oder dem Daß (Bewußtsein) in Beziehung gesetzt wird. „Das Wissen müßte daher, als absolutes und in seiner Ursprünglichkeit schlechthin gebundenes, bezeichnet werden als das Eine, sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige und unaustilgbare Sein schlechthin, und im Zustande dieser ursprünglichen Gebundenheit, als Gefühl.“ [5]) Das Sein des Wissens wird „als Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit gewußt.“ [6]) Dieses „Gefühl der Gewißheit“ ist das „Prinzip der Möglichkeit alles Wissens.“ [7]) So tritt gerade in dieser recht klaren Darstellung der W.-L. der psychologistische Ausgangspunkt des Fichteschen Problems in aller Deutlichkeit zu Tage.

Diesen Psychologismus der Gewißheit sucht die W.-L. von 1804 zu überwinden, die wir wohl als die logisch reifste Wissenschaftslehre Fichtes anzuerkennen haben. Das ist

---

[1]) II, 7.
[2]) II, 9.
[3]) II, 10.
[4]) II, 14.
[5]) II, 60/61.
[6]) II, 61.
[7]) II, 65.

schon äußerlich daran zu erkennen, daß hier prinzipiell im grundlegenden Teil nicht mehr von Wissen, Gewißheit etc. die Rede ist, sondern dafür überall der objektiv logische Ausdruck der „Wahrheit" gesetzt ist. Diese ganze W.-L. ist gleichsam ein Traktat De Veritate. Die Philosophie hat die Aufgabe, „die Wahrheit darzustellen".[1]) — Wenn wir die Wahrheit suchen, so suchen wir absolute Einheit der Mannigfaltigkeit. Vom Philosophen wird verlangt, „daß er das Mannigfaltige durch das Eine und das Eine durch das Mannigfaltige wechselseitig begreife, d. h. daß ihm die Einheit = A als Prinzip einleuchte solcher Mannigfaltigen; und umgekehrt, daß die Mannigfaltigen ihrem Seinsgrunde nach nur begriffen werden können als Prinzipiate von A."[2]) Diese qualitative Einheit der Wahrheit ist das Problem der W.-L.; das reine Wissen, das jetzt streng objektiv als Wahrheit gefaßt wird, ist die Einheit von Denken und Sein, von Bewußtsein und Gegenstand. Dieses Wissen der Wahrheit wird jetzt streng getrennt, wie von aller Objektivität, so auch von aller Subjektivität. „Nicht nur unabhängig von aller Veränderlichkeit des Objektiven, sondern auch des Subjektiven, welche ohne die erstere nicht ist, ist das eben deswegen nicht subjektive Wissen schlechthin unveränderlich."[3]) Wir werden im nächsten Kapitel noch etwas näher sehen, daß Fichte in dieser W.-L. von 1804 das tiefste Problem der Philosophie mit tiefbohrender Dialektik behandelt hat, und daß wir weite Strecken des Weges uns ihm anvertrauen dürfen, bis auf seinen — metaphysischen Absolutismus, der aber nur die Konsequenz seiner ursprünglich psychologistischen Fragestellung ist.

---

2. Kapitel.

Die Systematik der Wissenschaftslehre.

Nachdem wir uns so das Hauptproblem Fichtes verständlich zu machen suchten, haben wir noch die Durchführung des Systemgedankens näher zu betrachten. Für unsern Zweck genügt es, wenn wir die beiden Darstellungen der W.-L., welche die ent-

---

[1]) X, 92.
[2]) X, 93.
[3]) X, 108.

scheidenden Marksteine in Fichtes Entwicklung bedeuten, berücksichtigen: die „Grundlage der gesamten W.-L." von 1794 und die W.-L. von 1804.

1.

Als Fichte die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" abfaßte, stand er unter dem übermächtigen Einfluß Kants, der sich nicht nur in den systematischen Grundprinzipien dieser W.-L., sondern bis in die kleinsten Einzelheiten hinein geltend macht.[1]) Die drei wichtigsten Systemprinzipien, die er von Kant übernimmt, sind: die Unterscheidung der theoretischen und praktischen Philosophie, der Welt der Natur und der Welt der Sittlichkeit; der Primat der praktischen Vernunft; die Einheit der transzendentalen Apperzeption, als die höchste Grundbedingung alles Denkens. Mit seinem systematischen Blick hat Fichte von vornherein diese drei Momente als die Grundfaktoren des Systemaufbaues erkannt. Wenn wir nun die Frage zu beantworten haben, inwieweit diese Wissenschaftslehre als Durchführung des Kantischen Systemgedankens angesehen werden kann, so haben wir zu sehen, welche Gestalt diese übernommenen Grundmomente bei Fichte angenommen haben. Wir werden sehen, daß dabei voll und ganz die Bedenken gerechtfertigt werden, die wir bereits gegen den Begriff der W.-L. geltend gemacht haben

Der erste Teil der W.-L. hat die Ursynthesis aufzustellen, aus der sich dann alle anderen Synthesen entwickeln, als die wichtigsten die Grundsätze der theoretischen und der praktischen. Philosophie. An der Spitze der ganzen dialektischen Entwicklungen steht als absolute Thesis das Sich-selbst-Setzen des Ich, als die Grundbedingung alles Wissens und Bewußtseins überhaupt. Dieses Ich setzt sich schlechthin ein Nicht-Ich entgegen, und erst aus der Vereinigung dieser beiden absoluten Tathandlungen geht als dritter Grundsatz die absolute Ursynthesis hervor: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich gegenüber." Dieser Satz ist nach Fichte der höchste Grundsatz der Philosophie: „Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten

[1]) Vgl. dazu bes. die Arbeit Menzels; s. o. pag. 45.

ableiten lassen."[1]) In diesem Satze ist also Fichtes ganze Logik der Philosophie enthalten. Prüfen wir ihn etwas näher auf seine logische Richtigkeit. Was ist denn dieses teilbare, bestimmbare Ich, welches das absolute Ich dem Nicht-Ich in sich entgegensetzt? Es ist das Bewußtsein, als psychologisches Faktum, die Bewußtheit, und das Nicht-Ich ist das Objekt dieses Bewußtseins, das Objekt der Vorstellung; das reine Ich bedeutet, als das Wissen, die Einheit beider. Aber gerade dieser Ausgangspunkt von der Getrenntheit von Bewußtsein und Gegenstand ist nicht logisch, sondern psychologisch-metaphysisch. Während die transzendentale Frage der kritischen Philosophie gerichtet ist auf die Begriffe und Gesetze, welche den Inhalt des wissenschaftlichen Erkennens — seine Realität und objektive Gültigkeit bedingen, stellt diese W.-L. die Frage nach der Möglichkeit des Bewußtseins, der Objektvorstellung. Wir haben von vornherein einen ganz vorkantischen Ausgangspunkt vor uns. Metaphysisch sind darum auch die Ableitungen der Kategorien, die aus der Wechselbeziehung von Ich und Nicht-Ich hervorgehen. Das Ich der absoluten Thesis, das im transzendentalen Begriffssystem doch nur der formale logische Einheitsgrund aller Erkenntnis sein kann — das allein hatte auch Kants Apperzeption zu bedeuten —, wird mit Hilfe geometrischer Analogien umgedeutet zum All der Realität, zum absoluten Quantum, in dem Ich und Nicht-Ich als Teil-Quanta gesetzt sind; diese Umdeutung vollzieht sich im dritten Paragraphen der W.-L., und zwar an dem Punkte, wo der Terminus des „Einschränkens" zum erstenmal auftaucht. Es ist die Frage: „Wie lassen A und — A, Sein und Nichtsein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten und aufheben?" Antwort: „Sie werden sich gegenseitig einschränken."[2]) An diesem Punkt tritt das logische Denken auf das Gebiet des Mathematischen hinüber. Dem entspricht auch die Einführung des Begriffs der Quantitätsfähigkeit. Durch diesen Begriff ist Ich und Nicht-Ich als teilbar gesetzt, das Nicht-Ich wird zu einer „negativen Größe".[3])

Und aus dem dritten Grundsatze der Quantitabilität entwickelt nun Fichte das ganze System der Kategorien. So unkritisch

---

[1]) 1, 110.
[2]) 1, 108.
[3]) 1, 110.

die metaphysische Umdeutung des Ich ist, so unkritisch sind diese Kategoriendeduktionen. Über Substanz und Accidens z. B. heißt es: „Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es accidentell; oder es ist in ihm ein Accidens.“ [1]) Die Kausalität wird auf folgende Weise bestimmt: „Dasjenige, welchem Tätigkeit zugeschrieben wird, und insofern nicht Leiden, heißt die Ursache; dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern nicht Tätigkeit, heißt das Bewirkte.“ [2]) Hier ist keine Spur mehr von Beziehung auf wissenschaftlich-faßbare Begriffe. Eine Philosophie, die derartig vage Spekulationen treibt, trägt nicht mit Recht den Namen Wissenschaftslehre. Diese theoretische Philosophie bedeutet keine Grundlegung der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern eine „Deduktion der Vorstellung.“ Die Kategorien sind hier nicht methodische Gegenstandsgesetzlichkeiten, sondern reale Grundlagen des Bewußtseins.

Auch Kants Primat der praktischen Vernunft ist von Fichte in unheilvollster Weise mißverstanden worden. Bei Kant bedeutet er lediglich die systemlogische Überordnung der unbedingten Gesetzlichkeit des Sollens gegenüber der raum-zeitlich bedingten Gesetzlichkeit des theoretischen Seins. Aber in der Grundlegung hat Kant die beiden Gesetzlichkeiten streng geschieden, jede begründet für sich ihre eigene Wahrheitsgeltung. Bei Fichte dagegen wird das theoretische Sein ganz und gar abhängig vom ethischen; von diesem erlangt es erst Wahrheit und Begründung. Das Theoretische, die Intelligenz, erwächst aus dem praktischen Vorstellungstrieb.[3]) „Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, daß alle theoretischen Gesetze auf praktische, und da es wohl nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen.“[4]) Damit hat Fichte auch diesen gewaltigen systematischen Gedanken Kants ins Metaphysisch-Psychologische umgebogen.

Diese prinzipiellen Andeutungen sollen genügen. Es ist klar, daß diese Wissenschaftslehre in keiner Weise eine konsequente

[1]) 1, 142.
[2]) 1, 136.
[3]) 1, 294.
[4]) I, 294 f.

Fortführung oder gar Vollendung des Kantischen Systemgedankens bedeuten kann. Gerade die prinzipiellen Forderungen der transzendentalen Methode sind von Fichte überhaupt nicht verstanden, geschweige denn erfüllt worden.

Dagegen scheint uns ein rein formales, methodologisches Moment dieser W.-L. der besonderen Betonung wert: Die streng wechselseitige Begründung aller Begriffe und Kategorien, der organische Zusammenhang derselben. Das System der Vernunft ist gleichsam ein streng gegliederter Organismus, ein Begriff weist auf den andern hin, einer fordert den andern. So z. B. „Keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit.“ [1]) Diese synthetische Einheit von Thesis und Antithesis sucht Fichte für alle Begriffe durchzuführen; aber die Antithesis darf nicht als Gegensatz und Widerspruch gefaßt werden — wie es auch Hegel von Fichte übernommen hat —, sondern rein als Gegensetzung, als notwendiger Korrelatbegriff, als das Andere zum Einen. Und dann darf dieser Organismus der reinen Vernunft nicht als in endlichem Systeme abschließbar gelten, sondern stets nur als systematische Aufgabe. Aber das ist eben hier wie überall der Absolutismus Fichtes: Er glaubt das Absolute, das Unbedingte an den Anfang stellen und in einer endlichen Reihe dialektischer Entwicklungen erschöpfen zu können. —

Das ist auch der Grundfehler in der Systematik der W.-L. von 1804, die wir jetzt noch kurz zu betrachten haben.

2.

Wir haben oben bei der allgemeinen Behandlung des Fichteschen Grundproblems der Gewißheit behauptet, daß diese W.-L. von 1804 den Psychologismus der früheren Periode zu überwinden strebt. Allerdings geht auch hier Fichte aus von der Disjunktion von Denken und Sein, von Bewußtsein und Gegenstand; aber es wird gezeigt, daß das bloße Bewußtsein keine Wahrheitsgeltung habe, daß es zwar die Erscheinungsform der Wahrheit sei, aber nur die Erscheinungsform derselben. Diese W.-L. ist der Niederschlag einer tiefen, reifen Entwicklung Fichtes. Als er nach den Stürmen des Atheismusstreites sich in Einsamkeit und Verschlossenheit zurück-

[1]) 1, 214.

gezogen hatte, vertiefte er sich in die Logosspekulation des Johannesevangeliums: aus diesem Studium heraus ist diese Wissenschaftslehre erwachsen. Wir gehen an dieser Stelle nur auf die systematischen Hauptgedanken ein. Die außerordentlich interessanten systemlogischen Beziehungen dieser W.-L. zu der Ethik und Geschichtsphilosophie Fichtes bleiben hier unberücksichtigt. — Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß die Fichtesche Lösung des Wahrheits- und Erkenntnisproblems in der Diskussion der Gegenwart wieder große Bedeutung erlangt hat. —

Die Philosophie sucht, indem sie nach Wahrheit verlangt, „absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht.“ [1]) Sie darf nicht stehen bleiben bei irgend einer Disjunktion. Die Urdisjunktion ist die in Denken und Sein; das Denken als Vollzug, als das **Daß** der Erkenntnis, und das Sein als der Inhalt, das **Was** derselben. Das Einheits- und Disjunktionsprinzip dieser Urglieder zu „erzeugen“ [2]) ist die höchste Aufgabe der W.-L. Die höchste Einsicht der Philosophie besteht in der „Einsicht der Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten.“ [3]) In dieser genetischen Einsicht vollzieht die Philosophie die höchste Synthesis a priori; die höchste faktische Evidenz wird in ihr genetisch.

Der erste Teil der W.-L. hat nun zu zeigen, daß das Bewußtsein als solches nicht die Seinsgeltung der Wahrheit begründet. Der Begriff ist nur Mittel des Begreifens; er erzeugt die Wahrheit, d. h. er bringt sie zur Erscheinung, zur „Ersichtlichkeit“; aber er erschafft sie nicht, er wird an der Evidenz des reinen Lichtes selbst in seiner Geltung als bloßer Begriff vernichtet. Im Gegensatz zu ihm ist die Wahrheit an sich das absolut Unbegreifliche. Aber nur an ihm leuchtet dieses Unbegreifliche ein: „Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet und, damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein.“ [4]) Dieses Unbegreifliche, diese Wahrheit an sich, ist „Träger aller Realität im Wissen.“ [5]) Indem der erste

[1]) X, 92.
[2]) X, 116.
[3]) X, 105.
[4]) X, 117.
[5]) X, 118.

Teil der W.-L. das Wesen dieser qualitativen Einheit der Wahrheit zu bestimmen hat, ist er „Vernunft- und Wahrheitslehre.“ [1]) Er hat das reine Sein der Wahrheit, ihren immanenten Gehalt, zu „erschauen“, wobei unsere „objektivierende Intuition“, als an sich gültig, vernichtet wird. Das Bewußtsein ist lediglich die äußere Existentialform der Wahrheit, es hat keine logische Beziehung auf die Geltung der Wahrheit. Der Idealismus der Reflexionsform ist abzuweisen. „Die W.-L. leugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins, schlechthin als solche. Nur das schlechthin zu Intelligierende, die reine Vernunft, bleibt als allein gültig übrig.“ [2])

„Der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend.“ [3]) Das Bewußtsein ist und bleibt die Erscheinung der Wahrheit, aber es begründet keine Wahrheit. Im faktischen Wissen können wir zwar nie davon abstrahieren, aber wir dürfen „über Wahrheit urteilend nicht daran glauben.“ [4]) Ja wir „müssen dies unter der Bedingung, daß wir zur Wahrheit gelangen wollen.“ [5]) „Wenn die Wahrheit gelten soll“, müssen wir vom Bewußtseinsfaktum absehen. Somit ist das „Bewußtsein in seiner Sichgültigkeit abgewiesen.“ [6]) Das Bewußtsein ist die absolute projectio per hiatum irrationalem, sein Wesen ist Nichtgenesis. In dieser Erkenntnis sieht Fichte selbst einen eminenten Fortschritt in der Entwicklung seiner W.-L. „Warum mein gegenwärtiger Vortrag der W.-L. bis jetzt klarer gewesen ist, als alle meine früheren derselben Wissenschaft, so liegt der Grund lediglich in der unbefangenen Aufstellung der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein überhaupt nicht, und daß es eben darum in seinem Urgesetze der Projektion per hiatum nicht gelten solle.“ [7]) Wie ist nun das innere Sein der Wahrheit, ihr Ansich, zu bestimmen? Sie ist „durchaus von sich, in sich, durch sich: dieses sich gar nicht

---

[1]) X, 205.
[2]) X, 195.
[3]) Ibid.
[4]) X, 198.
[5]) X, 198f.
[6]) X, 198.
[7]) X, 210.

genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich."[1]) Sie ist „esse in mero actu, sodaß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, ineinander aufgehen und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein."[2])

Der ganze Inhalt der Vernunftlehre ist in dem einen Satze enthalten: „Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins."[3])

Der zweite Teil der W.-L. ist die „Phänomenologie der Wahrheit". Er hat das Prinzip der Erscheinung der Wahrheit aufzustellen, das Prinzip ihrer äußeren Existentialform, des Bewußtseins. „Dem hiatus irrationalis als solchem, d. h. der absoluten Prinziplosigkeit als solcher, soll ihr Prinzip nachgewiesen werden."[4]) Hier tritt nun als das systematische Hauptprinzip der Ableitung jenes „problematische Soll" auf, auf das wir früher schon hingewiesen haben. Es hat bereits in dem aufsteigenden ersten Teile der Wahrheitslehre eine entscheidende Rolle gespielt. Es war die Grundform der Genesis, durch welche das Prinzip mit dem Prinzipiat zusammenhing. Es hat jetzt die absteigende Reihe der erscheinenden Wahrheit zu begründen. „Die absolute Projektion per hiatum, die in allen unseren bisherigen Untersuchungen unbegreiflich blieb, somit die ganze äußere Existentialform, ist, unter der Voraussetzung, daß ein höheres Glied, die Einsicht, sein soll, als notwendig erklärt, sie, die vorher selbst problematisch war."[5]) Fichte zeigt, daß dieses höchste Soll der Vernunfteinsicht nicht in seiner Problematizität verbleiben kann, sondern daß es schlechthin notwendig zum Wesen der Wahrheit gehört. Das „Sehen" kann nicht hypothetisch gesetzt werden, ohne zu sehen; sein Setzen allein ist sein Vollzug. Nach einem Grunde des Daseins der Vernunft kann schlechthin nicht gefragt werden. Die Vernunft ist in sich Grund ihres eigenen Daseins. Die Frage nach dem Warum der Vernunft wäre die sinnlose Frage nach dem Warum des Warum.

Wir stehen hier vor dem „reinen absoluten Faktum",[6]) hinter das nicht zurückgegangen werden kann: „Das Faktum ist

---

[1]) X, 205.
[2]) X, 206.
[3]) X, 212.
[4]) X, 217.
[5]) X, 225.
[6]) X, 305.

Genesis und die Genesis Faktum."[1]) Damit hat Fichte den höchsten Einheitspunkt des Wissens-Systems gewonnen. Das „Werden zum absoluten Wissen"[2]) ist der Endzweck und Sinn alles Wissens. Die „absolute Position der Genesis des Daseins des absoluten Wissens"[3]) verbindet alles Wissen mit dem absoluten Wissen der W.-L. „Das gesamte Resultat unserer Lehre ist daher dies: Das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Wert, und alles Übrige ohne Wert."[4]) —

Von diesem höchsten Punkt der W.-L. aus entwirft nun Fichte den Grundriß seines Systems. Wir wollen jetzt zum Schlusse unserer Untersuchung einen kurzen kritischen Vergleich anstellen zwischen dieser Systematik und dem Systemgedanken Kants.

Das höchste Glied im System Fichtes bildet die Wissenschaftslehre in der späteren Periode, auch Religions- oder Gotteslehre.[5]) Sie ist das absolute Wissen der absoluten Wahrheit. Ihr am nächsten steht die Sittenlehre, die sich aber nicht zur höchsten Spekulation der W.-L. erhebt.[6]) Als nächstes Glied kommt die Rechtslehre und ganz zu unterst die Naturlehre. Wir fragen uns: Hat Fichte mit dieser Systematik den transzendentalen Systemgedanken Kants durchgeführt? Auch hier müssen wir mit einem entschiedenen Nein antworten. Zunächst vermissen wir überall das Grundmoment des transzendentalen Gedankens: die Beziehung auf die Wissenschaft als die Grundlegung derselben. Der Systemgedanke Fichtes ist vom ethisch-religiösen, nicht vom logisch-methodischen Standpunkt diktiert. So bezeichnet er, um nur ein Beispiel herauszugreifen, den Standpunkt der Naturlehre kurz, aber für ihn bezeichnend, als „Prinzip der

---

[1]) Ibid.
[2]) X, 289.
[3]) X, 290.
[4]) X, 290.
[5]) Vgl. bes. die Sittenlehre von 1812.
[6]) Ibid. XI, 8.

Sinnlichkeit, Glaube an die Natur, Materialismus.“[1]) Fichte ist nie das Problem der Logik der exakten Wissenschaften, der Begründung des theoretischen Seins aufgegangen. Damit aber wurde von vornherein der Grundkern des Kantischen Systemgedankens verschoben, und damit der ganze Idealismus ethisch überspannt. Wo aber die Wahrheitsbegründung des theoretischen Seins fehlt, ist von vornherein die methodische Sicherheit und Klarheit in Frage gestellt. In diesem Grundfehler wurzelt Fichtes metaphysischer Absolutismus. Die Wahrheit wird nicht streng methodisch gesucht in den Begriffen und Gesetzen, welche die objektive Geltung der wissenschaftlichen Urteile bedingen, sondern in einer unbegreiflichen metaphysischen Realität. Das kann nie und nimmer der methodische Grund- und Ausgangspunkt der „Philosophie als Wissenschaft“ sein. Der kritischen Philosophie kann die Wahrheit nur unendliche Aufgabe, systematische Idee sein; und sie sucht dieselbe in dem System der Methoden und Gesetzlichkeiten des wissenschaftlichen Erkennens, nicht in einem metaphysischen, unbegreiflichen Sein. Wohin der Metaphysizismus führt, hat Fichtes Philosophie in ihrer späteren Entwicklung selbst gezeigt: zum metaphysischen Pantheismus. „Allein Gott ist. Außer ihm nur seine Erscheinung.“[2]) Das ist der Tod aller Logik, zugleich aber die Preisgabe des Kerngedankens aller kritischen Philosophie.

Medicus[3]) glaubt den Unterschied zwischen Kant und Fichte in folgende Sätze fassen zu können: „Die Unzulänglichkeiten in Kants Versuch, der kritischen Philosophie systematische Einheit zu geben, haben Fichte über den Kantischen Standpunkt hinausgetrieben. Kants Philosophie hat nur die Einheit der Methode. Aber Einheit des Systems fordert Zurückführung aller besonderen Disziplinen und Probleme auf ein Prinzip, von dem sie nicht nur der methodischen Form, sondern auch dem Inhalt nach bestimmt werden.“ Demgegenüber erkennen wir gerade die philosophische Großtat Kants darin, daß er das System begründet hat in der „Einheit der Methode“. Nicht werden die einzelnen Systemglieder abhängig von einem höchsten Gliede,

---

[1]) X, 312.
[2]) IV, 431.
[3]) Fichteausgabe (Verlag Meiner, Leipzig) Bd. I, pag. XXX.

das sie ihrem Gehalt und Wert nach bestimmt; sondern in besonderen Grundlegungen nach ihrer Eigengeltung begründet, sind sie nur verbunden in der Einheit der Systemlogik.

Fichtes Philosophie dagegen bedeutet in allen ihren Stadien eine durchaus unkantische, dem transzendentalen Grundgedanken widersprechende, metaphysisch-dogmatische Überspannung des Systemgedankens, ausgehend von einem durchaus unkritischen Psychologismus. In der Richtung zu Fichte abbiegen, heißt das innerste Wesen des transzendentalen Idealismus preisgeben. —

Lebenslauf.

Ich, Emil Kraus, katholischer Konfession, Sohn des Verwaltungs-Assistenten Karl Kraus und seiner Ehefrau Emilie geb. Schwarz, bin am 29. Mai 1893 in Konstanz a. B. (Baden) geboren. Nach $3^1/_4$jährigem Besuch der Volksschule trat ich daselbst im Herbst 1902 in die Oberrealschule ein, die ich bis zur Obertertia besuchte. 1906 trat ich in das Gymnasium über, an dem ich im Juli 1912 die Reifeprüfung bestand. Meine ersten beiden akademischen Semester widmete ich in München dem Studium der germanischen Philologie. Darauf vertiefte ich mich in Berlin und Freiburg ganz in die Philosophie; hier habe ich besonders den Herren Professoren Riehl, Simmel und Rickert wichtige Förderung zu danken. Meine letzten beiden Semester studierte ich in Marburg bei Prof. Paul Natorp, dem ich an dieser Stelle für seine tiefen und entscheidenden Anregungen meinen herzlichsten Dank ausspreche. Nachdem ich einige Monate zum Kriegsdienst einberufen war, konnte ich am 29. September 1915 mein Rigorosum ablegen. Zur Zeit bin ich zum zweitenmal zum Heeresdienst einberufen und diene beim Feldartillerie-Regiment 26 in Köln.